

Revista Ágora



DOSSIÊ
História Intelectual, Ética e Política

21

Jan.-Jun.

2015

Revista Ágora

ISSN 2318-9304

FICHA TÉCNICA

Editores

Fabio Muruci dos Santos (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Luiz Cláudio M. Ribeiro (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Conselho Consultivo

Antonio Carlos Amador Gil (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Cleonara Maria Schwartz (Universidade Federal do Espírito Santo)

Erivan Cassiano Karvat (Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil)

Estevão Chaves de Rezende Martins (Universidade de Brasília, Brasil)

Leila Rodrigues da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Luis Fernando Beneduzi (Universidade Ca' Foscari de Veneza, Itália)

Luiz Geraldo Santos da Silva (Universidade Federal do Paraná, Brasil)

Marcos Pereira Magalhães (Museu Paraense Emílio Goeldi, Brasil)

Simonne Teixeira (Universidade Estadual do Norte Fluminense, Brasil)

Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti (Universidade Católica do Salvador, Brasil)

Secretária

Janaína Souza

Editoração, revisão técnica e capa

João Carlos Furlani

Realização

Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo

Contato

Av. Fernando Ferrari n. 514, IC-3,

Segundo andar/CCHN - Campus de Goiabeiras

Vitória, ES, CEP: 29075-910

Telefone: 55 27 4009-2507

E-mail: revistaagoraufes@gmail.com

Objetivo

Uma das maiores dificuldades enfrentadas por discentes e docentes no âmbito dos programas de pós-graduação no Brasil é, seguramente, divulgar os resultados parciais e/ou finais obtidos com a execução dos projetos de pesquisa. Diante de uma situação como essa, é imprescindível a adoção de iniciativas no sentido de permitir que os trabalhos acadêmicos sejam compartilhados com a comunidade científica e com a sociedade em geral.

Por essa razão, propomos a criação da *Revista Ágora*, veículo eletrônico de periodicidade semestral voltado para a divulgação, sob a forma de artigo científico, do produto das pesquisas desenvolvidas por alunos e professores dos Programas de Pós-Graduação. A principal finalidade do periódico é constituir um espaço virtual de debate, de discussão que resulte em ideias originais e iniciativas transformadoras, como outrora se dava entre os gregos, os patriarcas do pensamento ocidental e precursores do conhecimento histórico. E é com esse espírito que convidamos a todos a acessar e contribuir com a manutenção da revista.

Além de artigos, *Ágora* acolhe o envio de resenhas, traduções e documentos historiográficos. Sua periodicidade é semestral e ela recebe colaborações em fluxo contínuo. O acesso ao conteúdo de *Ágora* é gratuito.

Ficha catalográfica

Revista Ágora. Vitória: Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica/
Programa de Pós-Graduação em História, 2015, número 21, junho,
2015, 238 p.

Semestral
ISSN 1980-0096

1. História - Periódicos

CDU 93/99

Dossiê

História Intelectual, Ética e Política

- 7 Algumas palavras sobre giro ético-político e história intelectual
Fabio Muruci dos Santos
Marcelo de Mello Rangel
- 15 O conceito de liberdade em Kant
Leandro Rodrigues de Oliveira
- 23 A crise do projeto da modernidade a partir das análises de Simmel, Ansart e Castoriadis
Júlio Cesar Meira
- 46 Convergências teóricas entre as críticas ao capitalismo, ao mito do progresso e ao movimento nacional socialista alemão em Walter Benjamin
Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite
- 62 "Julgar do valor literário de uma composição é exercer uma função civilizadora": Machado de Assis e a crítica teatral
Daniel Pinha Silva
- 77 Cultura, civilização e mal-estar: as possibilidades spenglerianas de *Macunaíma* e do *Retrato do Brasil*
Hugo Ricardo Merlo
- 98 Debates sobre Cairu: política e historicidade em *Raízes do Brasil*
Dalton Sanches
- 121 Os usos do conceito de *liberdade* nos escritos antirrepublicanos de Eduardo Prado: um exercício de história intelectual
Rodrigo Perez de Oliveira
- 145 O corpo do tempo: ética, política e o caráter performático do tempo histórico na história da História do Brasil de José Honório Rodrigues
Andre de Lemos Freixo
- 177 A estrutura ética da linguagem como saída da ontologia totalizante em Emmanuel Lévinas
Antonio Danilo Feitosa Bastos
João Santos Cardoso

Artigos

187 Entre o Muro de Berlim e a Bastilha Francesa: a fabricação de marcos temporais pelas mídias contemporâneas e os usos políticos do passado (*Jornal do Brasil*, 1989)

Chrystian Wilson Pereira

203 Retratos da família escrava no Espírito Santo (1790-1871)

Geisa Lourenço Ribeiro

Resenha

232 O poder da (des)construção: manifestações do discurso na Roma Antiga
SILVA, Gilvan Ventura da; LEITE, Leni Ribeiro (Orgs.). *As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições, imagens*. Vitória: Edufes, 2013. 248p.

João Carlos Furlani

Dossiê

História Intelectual,
Ética e Política

ALGUMAS PALAVRAS SOBRE GIRO ÉTICO- POLÍTICO E HISTÓRIA INTELECTUAL*

Fabio Muruci dos Santos^{*1}

Marcelo de Mello Rangel^{*2}

Resumo: Este artigo apresenta uma introdução às discussões contemporâneas sobre ética e história e sua importância para uma melhor compreensão das discussões recentes sobre teoria e história da historiografia e história intelectual. Procuramos oferecer uma breve explicação sobre os contextos históricos que permitiram a emergência de novas abordagens do conhecimento histórico nos tempos modernos, destacando suas consequências para o pensamento ético, a teoria e história da historiografia e a história intelectual.

Palavras-chave: Ética; História da Historiografia; História Intelectual.

Abstract: This article is an introduction to the contemporary discussions about ethics and history and their importance to a better understanding of the recent discussions about theory and history of historiography and intellectual history. We intend to offer a brief explanation about the historical contexts that allowed the emergence of new approaches to historical knowledge in modern times, highlighting its consequences to ethical thinking, theory and history of historiography and intellectual history.

Keywords: Ethics; History of Historiography; Intellectual History.

7

Começaremos por uma definição inicial do que estamos chamando de giro ético-político. Em seguida trataremos das condições de possibilidade de sua emergência. Então, discutiremos uma relação possível entre o que estamos chamando de giro ético-político e a história intelectual.

* Artigo submetido à avaliação em 11 de março de 2015 e aprovado para publicação em 13 de abril de 2015. Este texto é resultado parcial de projeto de pesquisa financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig), pelo programa de apoio a grupos emergentes que financia o projeto coletivo de pesquisa "Variedades do Discurso Histórico" no âmbito do Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade (NEHM).

^{*1} Doutor em História pela UFRJ. Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Ufes. Membro do Laboratório de Estudos em História Política e História das Ideias – LEHPI - da Ufes. E-mail: fmuruci@yahoo.com.br.

^{*2} Doutor em História pela PUC-RJ. Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Ufop. E-mail: mmellorangel@yahoo.com.br.

Definição inicial

Isto que estamos chamando de giro ético-político se trata, mais especificamente, da compreensão de que parte significativa dos historiadores, hoje, também se dedica a pensar o mundo contemporâneo, suas determinações próprias, problemas e possibilidades.

Ainda mais, compreendemos que há uma palavra chave que vem orientando estas tematizações do mundo contemporâneo que é a da *diferença*. Falaremos melhor deste problema mais à frente, mas, adiantando, trata-se de uma preocupação que se tornara ampla (geral) nos séculos XX e XXI, uma espécie de “palavra simples” deste horizonte histórico, para usar um termo caro a Heidegger. A preocupação de garantir espaço para outros modos de ser, etnias, perspectivas, histórias, etc.

E por que giro ético-político?

Ético significa, aqui, próximo à origem grega – *ethos*, algo como o espaço que se habita, no interior do qual nos comportamos. De modo que a ética aparece como sendo, ao menos neste sentido, uma preocupação com o âmbito no interior do qual vivemos, a saber, o mundo contemporâneo.

Política quer dizer, aqui, uma atuação mais decisiva no que podemos chamar de “esfera pública”, a partir de um conjunto de orientações mais específica (sistemática) tendo em vista transformações num curto ou médio espaço de tempo.

8

Neste sentido, e próximo ao que explicita Paul Ricoeur, ética e política possuem autonomia, ou seja, possuem regras, protocolos, tempos próprios, mas podem também ser pensadas juntas. Ainda em outras palavras, quando pensamos num giro ético-político no interior do mundo contemporâneo estamos dizendo que se trata ou 1) de reflexões dedicadas a pensar este mundo, suas determinações próprias, questões específicas e possibilidades no interior da teoria, da história da historiografia e da historiografia em geral ou 2) de intervenções mais delimitadas no interior deste mundo a partir da teoria, da história da HH em geral, orientadas por um conjunto bem-definido de ideias, as quais buscam transformações também específicas num curto ou médio espaço de tempo, ou ainda, 3) de tematizações do mundo contemporâneo a partir da teoria, da HH e da historiografia em geral, que sejam orientadas por 1 e por 2 a um só tempo.

Sublinhamos, ainda, que o giro ético-político é uma tendência mais geral, a qual também desponta em outras disciplinas como a filosofia, a teoria da literatura, a antropologia, a sociologia etc., e isto porque, como já mencionamos, o giro é determinado pelo horizonte histórico contemporâneo, pela necessidade deste horizonte no que tange a organizar-se a partir da palavra-chave – *diferença*. Deste modo, gostaríamos ao menos de registrar que parte considerável dos filósofos dos séculos XX e XXI também podem ser interpretados a partir deste giro ou tendência, entre eles Martin Heidegger, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Jacques

Derrida e Michel Foucault, a despeito, é claro, de suas determinações específicas. E que, por conseguinte, pesquisas que tematizem o giro a partir da relação de intimidade e de diálogo entre as disciplinas teoria, HH e a historiografia em geral, por um lado, e filosofia, por outro, são muito adequadas e bem-vindas.

Condições de possibilidade

A primeira condição de possibilidade para o giro ético-político no interior do mundo contemporâneo é própria à modernidade, mais especificamente aos séculos XVIII e XIX. Ou, em outras palavras, a modernidade constrange o mundo contemporâneo a se dedicar ao que estamos chamando de orientação ético-política, e isto a partir da “palavra simples” que é a da *diferença*.

Os séculos XVIII e XIX se constituíram a partir do que Koselleck chama de aceleração radical da história. Ou ainda em outras palavras, a modernidade se constitui a partir de “acontecimentos” históricos radicais, os quais liberaram entes, desafios e possibilidades inéditas para as quais os homens e mulheres em geral não possuíam chaves de inteligibilidade. Por conseguinte, temos o que podemos chamar de “anomia” ou de uma instabilidade significativa.

O que ocorre de imediato? Ocorre que *todos* os enunciados são pelo menos questionados (Descartes), ou seja, se tornam objeto de desconfiança, mercedores de novas investigações, e isto a partir de métodos específicos e sofisticados - se trata dos Iluminismos e dos Historicismos em geral. No entanto, e para acompanhar Octávio Paz e Hans Ulrich Gumbrecht, o que ocorre é que estas investigações vão produzindo ainda mais instabilidade na medida mesmo em que vão negando incessantemente e liberando enunciados distintos para os mesmos objetos. Neste caso, os séculos XVIII e XIX chegam a uma espécie de intuição geral, a de que todo e qualquer juízo produzido mesmo no interior de espaços de investigação rigidamente controlados é determinado pelo mundo próprio ao sujeito do conhecimento (“crise da representação”, Foucault).

Pois bem, é justamente esta compreensão que colocará em questão o poder de determinação ou de imediatidade (convencimento) próprio às ciências em geral, mais especificamente às ciências humanas, em nosso caso a História. Ou ainda melhor, as investigações produzidas no interior dos Iluminismos e dos Historicismos acabaram liberando a possibilidade de críticas significativas à historiografia, e, ainda, uma espécie de questionamento decisivo de seu caráter orientador. Em outras palavras: como acreditar que a historiografia possa orientar, tendo em vista que todo e qualquer enunciado produzido em seu interior é determinado pelo mundo que é o do sujeito do conhecimento, por mais controlada que seja a sua investigação?

A pergunta seguinte, uma espécie de consequência lógica da que acabamos de anotar é: para que se faz história? Esta é uma herança que os séculos XVIII e XIX deixam aos séculos XX e XXI.

Neste sentido, o século XX, e também o XXI, são espaços no interior dos quais estas questões se tornaram protagonistas, forçando parte dos historiadores a pensar em sua atividade e a buscar compreendê-la para além de justificativas apenas epistemológicas ou gnosiológicas. Trata-se da primeira condição de possibilidade para que a ética e\ou a política ou a orientação ético-política se constituam como um espaços cada vez mais comuns também aos historiadores.

A segunda condição de possibilidade é própria ao século XX. Se trata de seus "acontecimentos" (no sentido foucaultiano) radicais, "traumáticos", no sentido proposto por Jörn Rüsen ou mesmo Hayden White e Dominick LaCapra, ou ainda, da constituição de um espaço no interior do qual a linguagem não é mais capaz de explicar a "realidade". Ou, junto a Benjamin, do que podemos chamar de "pobreza da experiência". Estamos nos referindo aqui a "acontecimentos" como as duas grandes guerras, os fascismos em geral, os campos de concentração nazistas e stalinistas, a "solução final", as lutas pela descolonização na África e Ásia, enfim, de eventos capazes de provocar conjunturas em relação às quais os homens e mulheres em geral emudeceram.

10

A partir e no interior destes "acontecimentos", surge uma compreensão explicativa forte, geral, a de que os séculos XVIII e XIX foram os grandes responsáveis por todas estas tragédias. A despeito de concordarmos ou não, o que está em questão aqui é que o século XX se convenceu de que seu passado imediato era responsável, neste caso culpado, pelos seus "traumas". Se trata, mais especificamente, da culpabilização e posterior negação do par identidade e racionalismo\verdade num sentido forte e correspondentista.

De modo que, a partir desta compreensão, os séculos XX e XXI procuraram negar seu passado imediato, constituindo e intensificando um outro par fundamental, a saber, a *diferença* e a *relação*. Ou seja, a partir de então se tornaria uma espécie de tarefa do mundo contemporâneo defender ou resguardar algum espaço a visões de mundo distintas, etnias, perspectivas, memórias e tradições, e isto também a partir da compreensão de que todo e qualquer enunciado se constitui necessariamente a partir de uma dimensão relacional, de uma relação sempre ou no limite insondável entre passado e presente, por exemplo, no caso das tradições fenomenológico-hermenêuticas, ou da relação íntima entre o sujeito do conhecimento e o seu presente no caso dos neohistoricismos.

Temos, então, uma segunda condição de possibilidade para que boa parte dos historiadores contemporâneos tenha e continue se dedicando à ética e\ou à política. Ou seja, o mundo contemporâneo se constitui a partir da tarefa que é a da tematização incessante de outros ou da *diferença*, de modo que a teoria, a HH e a historiografia em geral também respondem a esta necessidade histórica.

Giro ético-político e a história intelectual

Este giro ético-político vem trazendo implicações significativas para as pesquisas no campo da tradicionalmente chamada “história das ideias”, impondo a redefinição de seu nome, objetos e metodologias. Na concepção ainda predominante em princípios do século XX, a “história das ideias”, campo carente de reconhecimento acadêmico significativo por muito tempo, oferecia sínteses das grandes obras e tradições de pensamento visando a educação moral e política dos cidadãos. Aprendizado que poderia visar a formação liberal em busca do desenvolvimento das potencialidades do indivíduo ou a virtude republicana necessária para a boa vida cívica.. A obra padrão nesse campo era o *manual* de história das ideias políticas, que buscava oferecer uma visão sistematizada dos textos “essenciais” da tradição intelectual ocidental, seja no campo do pensamento político ou da teoria ética, necessários para a boa formação do cidadão. Estes conhecimentos propiciariam os instrumentos para a boa condução do “homem ativo” na esfera pública, ou mesmo para selecionar e legitimar a inclusão deste cidadão no seio das elites aptas para o exercício do bom governo. Tal autoridade dependia da crença na “perenidade” da “sabedoria” dos grandes clássicos, capazes de guiar com segurança os líderes modernos na árdua tarefa de conduzir o governo em uma era de crescente instabilidade e imprevisibilidade históricas. Esta mesma instabilidade moderna, porém, corroía sistematicamente o poder dessa formação de oferecer guias seguros.

11

A importância de uma sólida formação clássica também sofreu o desgaste da crescente percepção de que a capacidade de “educar” do passado era limitada pela distância da experiência entre diferentes épocas, resultado da forte influência do historicismo a partir do século XVIII. Seguindo o estímulo de Herder, entre outros, o passado aparecia cada vez mais avesso ao poder de plena compreensão ou julgamento a partir do presente ou de uma possível história perene das ideias, se apresentando com força crescente como um espaço de experiência singular e quase inacessível em sua plena singularidade. Nessa tensão, a possibilidade de “aprender com o passado”, justificativa principal da “história das ideias” tradicional, permanecia em questão, apesar da sua duradoura capacidade de sobrevivência acadêmica até o século XX.

A história catastrófica do século XX estimulou amplamente a descrença do poder de orientação propiciado pelo conhecimento histórico, seja daquele direcionado para o aprendizado das artes eternas do bom governo, seja o das filosofias da história que procuraram determinar as chaves explicativas para uma crescente presença da razão nos assuntos humanos. O caráter perene da sabedoria dos “clássicos” parecia cada vez mais duvidoso diante da revelação do poder humano de tornar o imprevisível uma experiência cotidiana na vida de milhões de pessoas. Ainda tido por alguns críticos como um campo de mérito duvidoso por apresentar pouca definição e clareza metodológica,

a “história das ideias” também começou a sofrer de carência de justificativa diante da ineficácia de seus métodos para dar conta das novas condições.

Uma resposta criativa foi oferecida pela geração de filósofos alemães do pós-Segunda Guerra Mundial, que a partir de seu exílio nos Estados Unidos, tomaram o próprio abandono de certas concepções clássicas como uma das raízes da catástrofe moderna. No obra de autores como Hannah Arendt e Leo Strauss, o estudo das grandes obras do pensamento político e ético da tradição ocidental reencontrava seu valor como instrumento de diagnóstico do declínio dos valores e concepções que haviam ordenado o espaço público, permitindo o vigor de uma vida política intensa. O aprendizado com o passado não é visto mais através de sua suposta perenidade e vigência para o presente e sim através de sua ausência e necessidade de recuperação. De alguma forma, o poder esclarecedor e orientador do passado reencontrava um lugar, estimulando novo interesse pela leitura do cânone ocidental de grandes pensadores. Porém, a reflexão metodológica visando a sua transformação em um campo de pesquisa organizado continuava pouco contemplada.

Reação diferente veio dos países de língua inglesa, pátria tradicional da “história das ideias”. A partir das reflexões metodológicas de Quentin Skinner, Peter Laslett e outros contemporâneos, a capacidade dos estudos do pensamento político de oferecer instrumentos de intervenção nos problemas da modernidade é abordado por outros ângulos, com um grau maior de investimento na distância inelutável entre o passado e as questões do presente. Defendendo uma abordagem que hoje denomina como mais “antropológica”, Skinner procurou oferecer uma proposta metodológica mais sistemática de análise dos textos políticos, enfatizando os contextos linguísticos e estratégias de ação usadas pelos autores para dialogar com seus públicos e intervir nas questões de sua época. Superando decididamente a crença na perenidade orientadora dos textos clássicos, se propõem a coloca-los em seus contextos próprios, recusando a premissa de que autores de épocas diferentes tratassem das mesmas questões ou que suas prioridades fossem criar sistemas de pensamento para resolver problemas supostamente eternos. O poder de aprendizado da história do pensamento político passava a depender de compreensão mais historicamente localizada dos propósitos e estratégias usadas pelos autores para elaborar seus textos. O ceticismo sobre a perenidade desses textos abre espaço para a inclusão de todo um conjunto de obras e autores, normalmente ignorado pela ‘história das ideias’, que passa a ganhar relevo em uma proposta de análise que prioriza mais o seu interesse na configuração de um campo linguístico historicamente localizado do que na capacidade explicativa ou educativa para os problemas do presente.

As diversas reorientações apontadas no correr desse texto, entre muitas outras, possibilitaram a superação dos limites e propósitos da “história das ideias”, abrindo todo um novo conjunto de objetos e fenômenos – “linguagens políticas”; “conceitos”;

“representações”; “campos”. Enquanto área de estudos, a hoje denominada “história intelectual” continua sofrendo com problemas de definição causados pelo seu caráter fronteiro com disciplinas mais sedimentadas, como os estudos literários e a filosofia, das quais tende a se apropriar de diversos instrumentos e metodologias, enquanto enfrenta a árdua tarefa de inseri-los em uma moldura própria que justifique sua existência como campo autônomo e garanta contribuições diferenciadas diante dos vizinhos mais antigos. Mais importante que isso, porém, é que, apesar das dificuldades de definição identitária, estes estudos têm se constituído como um campo com grande potencial para o enfrentamento de questões relativamente pouco contempladas por outras áreas da pesquisa histórica, especialmente a do próprio valor do conhecimento histórico para além de sua capacidade de oferecer descrições bem fundamentadas do passado. É neste eixo que as discussões sobre as dimensões éticas e políticas do conhecimento sobre ou a partir do passado tem sido alvo de renovado interesse, após terem permanecido em uma posição lateral durante certo tempo. O estudo das produções intelectuais do passado passa a ser um caminho para o autoconhecimento dos produtores de conhecimento do presente.

Referências

13

- ABREU, M.; RANGEL, M. de M. Memória, cultura histórica e ensino de história. **História e Cultura**, v. 2, n. 4, set. 2015.
- ANKERSMIT, F. **Giro linguístico, teoria literária y teoria histórica**. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- ARAUJO, V. L. de. A aula como desafio à experiência da história. In: GONÇALVES, Márcia de Almeida *et al.* (Orgs.). **Qual o valor da história hoje?** Rio de Janeiro: FGV, 2012.
- _____. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia**, v. 12, p. 34-44, 2013.
- ARAUJO, V. L. de; RANGEL, M. de M. Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político. **História da Historiografia**, n. 18, p. 318-332, 2015.
- ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michel. **Aviso de incêndio**: uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo: Boitempo, 2005.

- DERRIDA, J. **Força de Lei**: o “fundamento místico da autoridade”. Trad. Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- GUMBRECHT, H. U. **Produção de presença**: o que o sentido não pode transmitir. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.
- _____. **Modernização dos Sentidos**. São Paulo: Editora 34, 1998.
- HARTOG, F. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiência do tempo. Trad. Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HERDER, J. G. **Filosofía de la historia para la educación de la humanidad**. Buenos Aires: Editorial Nova: 1950.
- JENKINS, K. **Por que la história?** Ética e Posmodernidad. México: FCE, 2006.
- KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.
- LACAPRA, D. **Representar el Holocausto**: História, Teoria, Trauma. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- LOPES, Marcos Antônio. **Para ler os clássicos do pensamento político**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.
- NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- PALTI, E. (Org.). **Giro Lingüístico e História Intelectual**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- PAZ, O. **Os filhos do barro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- RICOEUR, P. **Du texte à l’action**. Essais d’herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- RÜSEN, J. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. **História da Historiografia**, n. 2, p. 163-209, 2009.
- SKINNER, Quentin. *Visions of Politics: Regarding Method*. Cambridge University Press, 2002.
- SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **Dados – Revista de Ciências Sociais**, v. 53, n. 2, p. 299-335, 2010.
- STRAUSS, Leo. **Liberalism ancient and modern**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- TULLY, J. (Org.). **Meaning and context**: Quentin Skinner and his critics. Princeton University Press, 1989.
- WHITE, H. **El Texto histórico como artefacto literario**. Barcelona: Ediciones Paidós. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2003.

O CONCEITO DE LIBERDADE EM KANT*

Leandro Rodrigues de Oliveira**

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar o conceito de liberdade em Kant como uma proposta diferente do que se associou o termo ao longo da história do pensamento filosófico. Esta proposta, no entanto, não abrangerá toda a obra do autor, mas buscará enfatizar os aspectos centrais de sua filosofia teórico-prática onde a liberdade é concebida como um conceito necessário fundamental para o filósofo alemão, embora não seja tratado de modo amplo.

Palavras-chave: Liberdade; Vontade; Razão.

Abstract: This paper aims to present the concept of freedom in Kant as a different proposition than joined the term throughout the history of philosophical thought. This proposal, however, does not cover all the author's work, but seek to emphasize the central aspects of his theoretical and practical philosophy where freedom is conceived as a necessary fundamental concept to the German philosopher, although not treated broadly.

Keywords: Freedom; Will; Reason.

15

Introdução

O conceito *liberdade* ao longo da história do pensamento filosófico assumiu diversas perspectivas, quase sempre sendo objeto de investigação de estudiosos em diferentes áreas do conhecimento humano. Na tradição filosófica, desde os gregos, as discussões em torno do tema fizeram originar teorias que afirmam que temos a capacidade de escolha para agir de um modo ou de outro, independentemente das forças que nos constrangem. Na grande maioria das vezes, o conceito liberdade esteve associado a temas diversos, como: virtude, autodomínio, ausência de coação externa, possibilidade de participação na vida pública, vontade livre, ação livre, livre-arbítrio e capacidade de autodeterminação, entre outros que, de modo geral, pressupõem uma condição da ação e do pensar humano (ABBAGNANO, 2007).

* Artigo submetido à avaliação em 10 de março de 2015 e aprovado para publicação em 6 de abril de 2015.

** Mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, bolsista Capes de março de 2013. à março de 2015. E-mail: lrodrigueso@yahoo.com.br.

Das discussões acerca da liberdade, foi-se formulando que ser livre é ter a capacidade de decidir e agir como se quer, sem determinação causal, seja exterior (pelo ambiente em que se vive), seja interior, (pelos desejos, motivações psicológicas ou relacionadas ao caráter humano). Assim, tal conceito passou a ser defendido, sobretudo, a partir de duas perspectivas: a primeira pelos que defendem a existência do livre-arbítrio; a segunda pelos que negam que exista liberdade, considerando que o ser humano é um ser que sempre está submetido a determinismos, sejam eles da própria natureza humana ou externos a ela.

Compreender o conceito de liberdade nem por isso foi sempre fácil. Sendo um tema longamente discutido na história do pensamento, novas possibilidades compressões são sempre possíveis. E é justamente isso que tentaremos mostrar com Immanuel Kant. O filósofo alemão, ao empreender um sistema filosófico que tem a razão como primazia para o conhecimento, inaugura um pensamento em que a liberdade passa a ser destaque; não como uma questão fechada em si mesma, mas como uma questão que se desvela como um ponto central na construção de sua teoria da ação.

A discussão kantiana sobre a liberdade surge de maneira revolucionária, e talvez encontre uma explicação plausível se considerarmos que o pensamento seu pensamento filosófico, enquanto "teoria prática", é determinado pela possibilidade de existência do reino da liberdade (HECK, 1983, p. 80). No final da terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC), o filósofo lança suas primeiras posições em relação a isso:

A liberdade é uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode supor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é, duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais) (KANT, 1980, p. 159).

A partir desta passagem, é observado que a liberdade não é um conceito que possui uma realidade objetiva ou que sua atestação seja possível mediante uma experiência empírica ou análoga. Ao contrário, Kant mostra que a existência de tal conceito apenas se torna possível em vista da inteligência racional humana como capacidade de autodeterminação, independente das inclinações naturais.

Contudo, se por um lado, o filósofo aponta para a liberdade como possibilidade no âmbito da razão na FMC, será na *Crítica da razão Prática* (CRPr), isto é, a partir de sua avaliação filosófica dos limites da razão prática, que ele encontrará a ideia essencial da liberdade. Ora, aqui é preciso esclarecer que, Kant já havia estabelecido na *Crítica da Razão Pura* (CRP), a existência da razão (razão pura), assim, já não há

necessidade de prová-la novamente. Portanto, se há uma razão que seja pura, como na CRP, a CRPr consistirá em estabelecer que há uma razão que seja, além de pura, prática. O que significa dizer, que seu estudo nesta última consistirá, em grande medida, em saber se como razão pura, ela é realmente prática (KANT, 1959, p. 19). Assim, conferimos que:

O conceito de liberdade [...] constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, inclusive a especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, meras ideias, permanecem desapoimadas na razão especulativa, aliando-se ao mesmo tempo adquirindo e por meio dele consistência e realidade objetivas, isto é, a sua possibilidade fica demonstrada pelo fato de ser liberdade real, já que esta ideia se manifesta por meio da lei moral (KANT, 1959, p. 20).

O tema liberdade é tratado de modo abrangente na obra de Kant, mas neste estudo nos limitaremos apenas em situá-lo a partir da dimensão *prática* de sua filosofia. Isto é, tratando-se da *liberdade prática*. Para isso, tomaremos como pontos centrais a terceira seção da FMC, e o terceiro teorema da CRPr, por onde buscaremos verificar: *em que consiste a liberdade em Kant e como ela se torna possível e necessária nos limites de sua filosofia prática?*

17

Acerca do sentido geral da liberdade em Kant

A FMC é, para Kant, a possibilidade de pensar discursivamente a liberdade e a razão prática a partir da moral como princípio normativo da ação humana. Desta ideia trazemos presente a discussão que o filósofo inicia, afirmando:

A *vontade* é uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais, e *liberdade* seria aquela propriedade dessa causalidade na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias; assim como a *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de ser determinada à atividade pela influência de causas alheias (KANT, 1980, p. 149).

A passagem conferida pretende explicitar em que condições a liberdade surge como o conceito-chave para a explicação da "autonomia da vontade" que, já na definição primeira, Kant confere ao conceito condição *negativa* e *positiva*. Enquanto a versão negativa, ou o chamado conceito prático da liberdade, ser livre é não se submeter a nada externo ao indivíduo, que significaria independência, do ponto de vista da necessidade de ser orientado ao agir; por outro lado, o conceito positivo aparece como sendo autonomia e espontaneidade, enquanto propriedade da vontade

de ser lei de si mesma. Assim, num primeiro momento a liberdade se caracteriza pelo agir conforme o dever e a lei que se exprimem no dever ser.

Entretanto, Kant mesmo dirá que a noção *negativa* da liberdade se constitui como infecunda para discernir sua essência, mas, enquanto tal, é de suma importância, pois ela é o pressuposto para o conceito *positivo*, que é tanto mais “rico” e “fecundo” (NODARI, 2009, p. 226). Vemos em tal formulação, que o filósofo se apoia no conceito de causalidade para desenvolver uma articulação que prevê o constitutivo da vontade livre, como essencialmente o conceito de liberdade que buscamos conceituar (KANT, 2009a, p. 348). A proposição formulada pelo filósofo parte da seguinte idéia: “[...] a vontade é em todas as ações uma lei para si mesma, ela designa apenas o princípio de não agir segundo outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto a si mesma como uma lei universal” (KANT, 2009a, p. 348).

Veremos que esta formulação é a que torna possível o postulado do imperativo categórico como princípio básico da moralidade, já que, a vontade livre e a vontade submetida a leis morais e que, por este âmbito, tornam-se única e mesma coisa. Sendo assim, a liberdade se torna, então, pressuposta na vontade, já que é lei para si mesma. Por outro lado, isso significa dizer que a moralidade, juntamente com o seu princípio de determinação, é, propriamente, uma vontade absolutamente boa, cuja máxima está sempre contida em si mesma, portanto, considerada como lei universal dentro de si (KANT, 2009a, p. 348). Por este ângulo, fica determinado que a liberdade é uma propriedade da vontade de todos os seres racionais. Mas isto, no entanto, implicará em justificá-la mediante a questão da vontade e, ao mesmo tempo, mediante o porquê moralidade implica liberdade.

18

A liberdade nos limites da filosofia prática

Embora tenhamos observado que o conceito de liberdade seja, em Kant, um conceito necessário em sua filosofia teórico-prática, afirmamos ainda, que este não é um tema tratado de modo direto, nem tampouco pode ser compreendido como ponto de partida pelo qual ele constrói o edifício de sua teoria da ação. Por isso, a partir daqui assumimos que o conceito “liberdade” aparece como um problema implicado na passagem da razão pura à razão prática.

Assumindo esta posição, partimos da perspectiva de que para Kant a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos seres racionais, logo, ela tem de valer para todos eles. Este argumento, a princípio, de fácil compreensão, exprime-se pela condição de que a moralidade tem de ser derivada unicamente da propriedade da liberdade, já

que esta, como já dissemos, tem de ser provada enquanto propriedade da vontade de todos os seres racionais (KANT, 2009a, p. 353). Ora, temos aqui primeira proposição de Kant: “[...] todo o ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre, isto é, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à ideia da liberdade, exatamente como se a vontade também fosse declarada livre em si mesma” (KANT, 2009a, p. 353). Disso será possível afirmar que, todo ser que não age em conformidade com a liberdade, age condicionado pelo mundo dos sentidos em que a liberdade se dá no âmbito das inclinações. Assim sendo, conclui Kant (2009a, p. 355):

[...] temos necessariamente que conferir a todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual somente ele elege. Pois em tal ser nós nos representamos em pensamento uma razão que é prática, isto é, tem causalidade com respeito a seus objectos. [...] por conseguinte, enquanto razão prática, ou enquanto vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por ela mesma como livre; isto é, a vontade do mesmo só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade e tem, pois, de ser conferida a todos os seres racionais de um ponto de vista prático.

Nesta passagem, é visto que o conceito de liberdade é quem estabelece a ligação entre as duas Críticas (CRP e CRPr): enquanto que na primeira a razão pura apontará para a liberdade como apenas uma possibilidade lógica ou como uma ideia transcendental, portanto, vazia de conteúdo; na segunda, isto é, a razão prática revestirá a ideia com um conteúdo e com uma objetividade. A partir disso, podemos dizer que a razão especulativa se torna prática, porque necessita completar-se a si mesma e ampliar suas possibilidades de conhecimento até a esfera do supra-sensível. Mas é importante deixar claro que esta passagem será somente possível, em função da existência da liberdade e em nenhuma outra condição além desta. Pois, ela (a liberdade) se torna o trampolim para o “em si” ou o “inteligível”.

É, portanto, a partir do sentido de que a razão seja prática que o filósofo alemão nos mostra que ela possui em si um fundamento suficiente para determinação da vontade. Nesse caso, a liberdade passa a se constituir como pedra angular de todo o sistema da razão pura, justamente porque ela se torna a condição de possibilidade *a priori* da lei moral e a condição para que a vontade possa ser obrigada. Entretanto, o que teria Kant a nos dizer em relação a CRPr? Passamos agora ao teorema III desta obra.

Num primeiro momento, encontramos a concepção de liberdade situada na seguinte afirmação: “Um ser racional não deve conceber as suas máximas como leis práticas universais, podendo apenas concebê-las como princípios que determinam ou fundamento da vontade, não segundo a matéria mas sim pela forma” (KANT, 1959, p. 57). Com base nesta posição, entendemos que o filósofo procura esclarecer que os

princípios de determinação empíricos não se prestam para uma legislação universal exterior, nem tampouco interior, pois, nesse caso, a vontade estaria submetida a uma condição empírica onde se encontram as inclinações de diferentes modos da natureza de cada indivíduo. Logo, sob esta condição, uma lei que venha a reger todas essas inclinações em conjunto seria absolutamente impossível (KANT, 1959, p. 61).

Em contrapartida, a liberdade é, neste âmbito, a primeira condição de possibilidade prática, à medida que não pode servir de lei à vontade outro princípio de determinação que não seja uma forma legisladora universal. E como já dissemos, a liberdade possui esta característica, uma vez que a vontade livre é uma vontade concebida como inteiramente independente da lei natural dos fenômenos. Neste sentido, uma vontade independente é propriamente uma vontade de sentido transcendental. Ou seja, é o mesmo que considerar a liberdade como sendo esta independência (da experiência em relação ao mundo sensível) que, no sentido transcendental, seria a condição de possibilidade da ação moral. Por isso mesmo, "uma vontade para qual a mera forma legisladora das máximas pode servir de lei é uma vontade livre". Isso significa dizer, em outras palavras, que o sentido transcendental da liberdade consiste numa realidade demonstrável pela lei apodíctica da razão prática (como fórmula da lei), porém, sem ser-lhe possível estabelecê-la como uma realidade objetiva (NODARI, 2009, p. 270).

20

Suposta, então, tal vontade livre, Kant lança como "segundo problema" como se deve a procura pela lei que seja necessariamente apta para determiná-la. Vemos assim que, sua intenção é de estabelecer que uma vontade livre, acima de tudo, deve se embasar numa lei ou num princípio de determinação que seja independente de sua própria matéria. O pressuposto é o de que a matéria da lei prática nunca pode ser dada senão empiricamente. Assim, podemos dizer que sua tese consiste em defender que a vontade deve ser determinada independentemente de toda a condição empírica, ou que não seja pertencente ao mundo sensível. Da seguinte maneira o autor explicita o ponto central desta questão:

[...] uma vontade livre deve encontrar uma lei, um princípio de determinação independente de sua própria matéria. Mas se uma lei se abstrai da matéria, não existe nela mais do que a forma legisladora. Dessa maneira, a forma legisladora, quando contida na máxima, é a coisa única que pode dar à vontade livre um princípio de determinação (KANT, 1959, p. 61-62).

A partir desse pressuposto, liberdade e lei prática incondicionada devem se referir reciprocamente. Dai uma questão fundamental: "onde começa o nosso conhecimento do in-condicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática"? (KANT, 2009b, p. 101). Por esta questão é exposto um posicionalmente essencial que, enfim, com relação à vontade livre, a liberdade não é nem fundamento do conhecimento humano

(visto que não podemos nos tornar imediatamente conscientes dela, e também porque seu primeiro conceito é negativo), nem tampouco podemos inferi-la da experiência, já que a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos, por conseguinte, o mecanismo da natureza que é exatamente o seu oposto (KANT, 2009b, p. 101). Com efeito, por esta mesma acepção, Kant define que é somente pela lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós, máximas da vontade na medida em que se oferece primeiramente a nós), que a razão se apresenta como fundamento determinante, e por isso, conduz diretamente ao conceito de liberdade (KANT, 2009b, p. 101). Daí que a liberdade será, finalmente, um pressuposto da consciência da lei moral. Assim, nos diz Kant (2009b, p. 103):

[...] tornamo-nos conscientes de leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas puras, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas, à qual aquela nos remete. [...] visto que a partir do conceito de liberdade nada pode ser explicado nos fenômenos mas que aqui o mecanismo natural sempre tem que constituir o fio condutor, que além disso também a antinomia da razão pura, se ela quiser elevar-se ao incondicionado na série das causas, tanto num caso como no outro enreda-se em representações inconcebíveis, enquanto o último (mecanismo) pelo menos possui utilidade na explicação dos fenômenos, assim jamais se teria chegado à façanha de introduzir a liberdade na ciência, se a lei moral, e com ela a razão prática, não tivesse sobrevivendo e impingindo a nós esse conceito.

Considerações finais

Ao estabelecer no teorema III uma distinção entre matéria da lei e forma da lei, Kant afirma que os fundamentos de uma legislação empírica, de modo algum podem fornecer critérios para o estabelecimento de leis universais para o agir humano. Uma vontade que seja verdadeiramente livre é aquela que é apenas determinada pela forma pura da lei, e nunca pelas inclinações e apetites. Por isso, o filósofo chega à conclusão de que a razão prática ou vontade livre podem determinar nossa ação, livremente de determinações empíricas.

Embora seja conferido que a liberdade, enquanto condição de possibilidade, não possa ser fundamento absoluto para o conhecimento do mundo prático, uma vez que ela não pode ser posta no crivo da experiência, ainda assim não deixa de ser condição necessária. Se partirmos da ideia de que seres racionais são capazes emitir juízos e julgamentos (e o fazemos o tempo todo, por exemplo, ao nos perguntarmos como pode ser o nosso agir no futuro, ou mesmo quando admitimos que a nossa ação ou a ação de outros poderia ter sido de outra maneira), teremos que conceber

que nossa ação possa ser avaliada, de tal modo que, assim, poderíamos concebê-la de outra forma.

Esta análise, em última instância, confere o que Kant estabelece como determinação da vontade, e como possibilidade de que a razão possa ser fundamento da ação humana. É neste sentido que a liberdade se torna fundamental, já que ela é o pressuposto de que a racionalidade determine e exerça controle sobre a vontade, tornando-a uma vontade livre e não afetada pelos desejos e inclinações humanas.

Nesse sentido, entendemos que a liberdade, ou a vontade livre é a condição que determina a emissão de juízos, enquanto possibilidade de que a ação possa ser pensada pelo imperativo de universalidade. Ou seja, à medida que a racionalidade prática exerce sua condição de vontade livre, portanto, em condição de emitir juízos racionais práticos, o critério de avaliação se torna universal, já que em sentido prático, é o julgamento que nos permite verificar se a ação é correta ou não. Desse modo, podemos dizer que a filosofia prática de Kant intui que as ações podem ser determinadas por deliberações, não afetadas pelos desejos que, somente tem em vista a satisfação. Assim sendo, a liberdade passa a existir quando agimos pelo dever, e, quando este dever é determinado pela lei pura, e não pelas inclinações. Por isso, para Kant a liberdade ela é uma condição de possibilidade necessária para que a ação moral tenha validade universal.

22

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HECK, José. **A liberdade em Kant**. Porto Alegre: Movimento, 1983, p. 80.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Brasil editora S. A., 1959.
- _____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso editorial: Barcerolla, 2009a.
- _____. **Crítica da razão prática**. Tradução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2009b.
- NODARI, Paulo Cesar. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul: Educs, 2009.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Org.). **Kant**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

A CRISE DO PROJETO DA MODERNIDADE A PARTIR DAS ANÁLISES DE SIMMEL, ANSART E CASTORIADIS*

Júlio Cesar Meira**

Resumo: Modernidade, mais do que um período temporal ou histórico, deve ser percebida como um projeto de mudança, mais de expectativa do que de visões de mundo ou de situações concretas. Mas antes de vir a ser, o projeto da Modernidade tem apresentado fissuras fundamentais, compondo o que se chama, há um bom tempo, de "crise da Modernidade". Este artigo propõe em primeiro lugar, analisar o significado e a origem do termo Modernidade e, em segundo lugar, entender as críticas ao projeto da Modernidade, a partir das reflexões de autores como Georg Simmel, Pierre Ansart e Cornelius Castoriadis, alguns dentre vários apologistas da "crise da Modernidade".

Palavras-chave: História; Cultura; Modernidade.

Abstract: Modernity is more than a period in time or a historical era, it should be perceived as a Concept of Change. It is more than a worldview or concrete situations. However, before being seen as this, the concept of Modernity has presented fundamental fissures, which have been called, for a long time now, the "crisis of Modernity". This article proposes to, in the first part, to analyze the meaning and the origin of the term Modernity, and in the second part, to understand the criticisms of the concept of Modernity, starting with the thoughts of authors such as Georg Simmel, Pierre Ansart and Cornelius Castoriadis, among some of the various apologists of the "crisis of Modernity".

Keywords: History; Culture; Modernity.

23

Introdução

Discutir a Modernidade implica, em primeiro lugar, em conhecê-la. E isso não é das tarefas mais fáceis, haja vista que, mais do que um termo semântico, Modernidade é um conceito ambivalente, muitas vezes tratado de forma confusa

* Artigo submetido à avaliação em 13 de abril de 2015 e aprovado para publicação em 19 de maio de 2015.

** Doutorando em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), com Mestrado em História Social (2009) e graduação em História pela mesma universidade, sendo Bacharel (2006) e Licenciado (2007). E-mail: juliohistoriador@gmail.com.

em relação a outros termos nem sempre sinônimos, como moderno, modernismo e modernização.¹ A ligação entre todos os termos é sua relação com o novo, com a mudança, como bem destacou José Roberto do Amaral Lapa (2008, p. 17-18), em seu diálogo com Jacques Le Goff (2013).

A origem da palavra e seu emprego como conceito² parece ter se dado com Charles Baudelaire. Assim entende Lapa (2008, p. 19): “Ora, a palavra *modernidade* e o seu conceito são lançados pelo poeta francês Charles Baudelaire exatamente em 1863 [...]”. Le Goff (2013), com quem Lapa está dialogando, é um pouco mais detalhista sobre a relação de origem do termo e do conceito de Modernidade e o poeta francês, ao mesmo tempo em que relaciona sua difusão já na contemporaneidade:

O termo “modernidade” foi lançado por Baudelaire no artigo *Le peintre de la vie moderne*,³ escrito na sua maior parte em 1860 e publicado em 1863. O termo teve um sucesso inicial limitado aos ambientes literários e artísticos da segunda metade do século XIX; teve depois um reaparecimento e uma ampla difusão após a Segunda Guerra Mundial (LE GOFF, 2013, p. 181).

O contexto histórico da produção do poema de Baudelaire é a intensa transformação urbana de Paris e, por conseguinte, dos hábitos e modos de vida. Sandra Jatahy Pesavento (1999) e Renato Ortiz (1998) fazem a contextualização do período da produção de Charles Baudelaire e da grande transformação da cidade de Paris, e da forma como essa transformação influenciou o poeta em sua produção artística. Sobre a reformulação da cidade, quase uma refundação, Ortiz escreve:

Por exemplo, é entre 1853 e 1870 que a cidade de Paris transforma-se radicalmente, época em que se realizam as grandes obras urbanísticas do barão Hausmann, procurando remover a população do antigo centro, empurrando as classes populares para os bairros periféricos, onde se instalam as empresas fabris. Tudo se passa como se as mudanças estruturais da sociedade se refletissem no espaço urbano, que deve agora se distanciar das cidades vetustas do Antigo Regime, com suas ruas estreitas e tortuosas. Um novo modelo de modernidade urbanística se impõe, privilegiando as grandes vias, a circulação dos transportes e dos homens (ORTIZ, 1998, p. 21).

No limiar, o poeta Baudelaire, adepto e “fundador” da Modernidade, é também o seu crítico. A Modernidade traz a dicotomia passado/presente, ao relacionar o passado ao que se deve superar, mas, ao mesmo tempo, o que se pode entender

¹ Sobre as diferenças entre os diversos termos citados, ver o livro *História & Memória*, de Jacques Le Goff (2013), principalmente o capítulo “Antigo/Moderno”.

² O emprego do termo “conceito” fundamenta-se na forma como Koselleck (1992, p. 138) o interpreta: “todo conceito só pode enquanto tal ser pensado e falado/expressado uma única vez. O que significa dizer que sua formulação teórica/abstrata relaciona-se a uma situação concreta que é única.”

³ O pintor da vida moderna, em tradução livre.

como permanente, o “eterno no transitório” (BAUDELAIRE, 2006, p. 859), tanto do ponto de vista da paisagem urbana quanto em relação aos novos hábitos e códigos desenvolvidos nessa cidade em transformação. E isso é importante ao se percebê-la como ponto de inflexão para a transformação dos hábitos e costumes, de toda uma nova experiência da vida urbana, de toda uma nova cultura urbana a transformar a anterior ou a se colocar no lugar dos oriundos do mundo rural.

Lapa (2008) mostra como é impossível desvincular a ideia de Modernidade dos seus aspectos culturais. Diz o autor que a Modernidade,

Criação eminentemente cultural e burguesa, gerada no ventre da Revolução Industrial, identificava valores, estilos, maneiras de ser, que ganharam um perfil no Ocidente ao nível de uma antinomia que nem sempre se apresentou como tal (LAPA, 2008, p. 18).

A Modernidade, tornada então sinônima de moderno no seu significado de novo, presente, atual, se apresenta como referência dessas transformações tão efetivas e, ao mesmo tempo, rápidas. Mudanças na paisagem da cidade, ao propor um novo urbano, e na forma de vivenciar esse novo, nos novos valores culturais e sociais, nos novos códigos a normatizar e reger a vida urbana.

Em seu trabalho sobre a transformação urbana de Campinas na segunda metade do século XIX, Lapa (2008) registra essa aparente dicotomia ao buscar entender como as elites econômicas e políticas da cidade entendiam o que seria a Modernidade e o “ser” moderno, mesmo sem o emprego efetivo desses termos.

É essa modernidade que Campinas aspira, importa, usa, assimila e chega a produzir, num movimento marcado por contrastes e contradições. São produtos europeus, são formas de comportamento, linguagem, hábitos, visões do universo, símbolos e padrões, educação e disciplina dos sentidos, que os moradores da cidade, vale dizer, a aristocracia e a alta e a média burguesia reproduzem e conferem à cidade (LAPA, 2008, p. 19).

Se para Baudelaire a Modernidade está relacionada em encontrar o permanente na mudança, em outras palavras, as bases sólidas que garantam inteligibilidade no mundo novo que se mostra, o mundo urbano de Paris, no interior do Brasil imperial, na segunda metade do século XIX, as referências para o moderno e a Modernidade são exatamente as transformações urbanas europeias, Paris em especial, com tudo o que elas acarretam ao costumes e modos de vida. Essas transformações representam o rompimento com o passado, com o que é antigo, e a chegada a um presente que se constrói. Um passado que é histórico e um presente que se imagina, que se representa.

Grande parte do ideal de viver em cidade já era uma realidade, mas a reformulação urbana da cidade impunha-se como forma de se chegar ao ideal representado. No caso

européu, o salto da cidade medieval para a cidade moderna da contemporaneidade; no caso brasileiro, a cidade colonial, reconstruída, emergindo na contemporaneidade. Essa percepção da cidade como lugar ideal de vivência e de convivência é típica da época Moderna, origem dos pressupostos originários da Modernidade. Pesavento (1999) demonstra isso ao afirmar que

[...] De um lado, a ilustração é responsável por uma visualização da cidade como virtude, centro da alta cultura, núcleo produtivo por excelência, germe do progresso econômico e social, símbolo da civilização e *locus* privilegiado de realização do pensamento racional em todas as suas manifestações. De Voltaire a Adam Smith, a cidade é representada com uma alta carga de positividade, e o que se chamaria o “*ethos* urbano” seria a expressão mais alta do refinamento dos costumes, do gosto e da vida civilizada, proporcionando melhor qualidade de vida e acesso à informação. Entretanto, a plena realização dessa carga de valores positivos se colocava como um problema: “viver em cidades” impunha necessidades, exigia medidas, criava desafios (PESAVENTO, 1999, p. 39).

É no período Moderno que a cidade medieval se transforma, conjugando, junto com a técnica da arquitetura e as novas noções de higiene e amplidão em nome da saúde, uma nova representação do urbano, a reconstruir a vida na cidade. Mas é no começo da época Contemporânea que as principais transformações do período Moderno ganham força e refazem por completo a experiência do urbano, principalmente na segunda metade do século XIX, em que à arquitetura e a engenharia se juntam para compor a grande imagem, ao mesmo tempo promessa da Modernidade: o progresso científico, como discurso e prática, como se vê nessa descrição do que o desenvolvimento da técnica foi capaz de fazer, numa verdadeira revolução dos costumes:

Se os historiadores muitas vezes privilegiam os níveis técnico e econômico, podemos argumentar que o advento de novas tecnologias implica também mudanças substanciais na esfera da cultura. O automóvel redimensiona o uso do tempo pelas pessoas, que podem agora se deslocar a uma velocidade maior sem mais ter de fazer uso dos fiacres ou de transportes coletivos como o trem ou a diligência. A eletricidade propicia um padrão de conforto (elevadores, iluminação das casas) desconhecido até então. Dentro desse contexto, a própria sociabilidade dos indivíduos é reorganizada. Um exemplo é a difusão do telefone. Utilizado pelos homens de negócio, ele é certamente um instrumento de trabalho, mas sua função extrapola o universo das transações comerciais. Ao colocar em contato as pessoas, ele modifica as noções de proximidade e distância (ORTIZ, 1998, p. 28).

Ao mesmo tempo, na medida em que a vida na cidade se torna uma realidade, a reconstruir a própria representação e por sua vez o imaginário que alimenta, se percebe o que de fato significa a vida na cidade.

Lapa (2008) reflete como a realidade da vida na cidade, ao se suceder à utopia da busca da experiência urbana, faz com que a novidade da Modernidade passe a

ser percebida como algo relativo, sem a dicotomia extrema da valoração moral ou qualitativa (bom/mau, bem/mal) entre o que a cidade (novo) representa em oposição ao mundo rural (antigo). Diz o autor que, na medida em que as transformações urbanas se espalhavam por Campinas, transformando os hábitos e costumes e impondo novas visões de mundo e novas maneiras de se relacionar, a Modernidade

Ganha o sentido de *certo* rompimento com *certo* passado, mas não com todo o passado. A recíproca também é verdadeira, *i. e.*, assim como, nessa colocação, moderno se identifica com o presente que é bom, em oposição ao passado que é mau, o antigo pode colocar-se como bom em oposição ao presente que é mau (LAPA, 2008, p. 19).

Pode-se depreender dois sentidos da reflexão de Lapa.

Em primeiro lugar, a constatação do surgimento e fixação de uma cultura burguesa conservadora, mesmo que se mostrando em bases diferentes, a impedir que todos possam usufruir das benesses da vida moderna. Norbert Elias (1994) e Richard Pipes (2001), cada um tendo como foco uma sociedade diferente, a Alemanha recém-unificada na segunda metade do século XIX e a Grã-Bretanha do século XVIII, apontam o recrudescimento do conservadorismo como marca da ascensão da própria burguesia, ansiosa por conquistar poder e influência e, ao mesmo tempo, ciosa da posição recém-conquistada ou ainda em vias de conquistar, de modo a não permitir, por sua vez, a ascensão das outras classes.

Dessa forma, valores como o apego à propriedade, aos modos e costumes 'resgatados' do passado, às vezes longínquo, passaram a fazer parte dos novos "valores morais" ainda no processo de urbanização, demolindo os limites concretos em busca de uma nova estética moderna, mas reconfigurando outros limites simbólicos a separar classes e grupos sociais. Nesse sentido, o novo, moderno, como parte do esforço social da reconfiguração do espaço urbano, reveste-se de valores emergentes, baseados numa moral não tão nova, excludente quase sempre.

Apontando para o processo de reconfiguração urbana da cidade de Campinas, evidenciando os papéis sociais destinados para os diversos grupos da população através da normatização racional dos modos de vida, o próprio Lapa (2008, p. 27), demonstra a ação dos grupos de poder, "[...] procurando introduzir padrões e comportamentos que implicam numa racionalização individual e coletiva". Completando:

Não se pode viver impunemente na cidade. O uso das horas de trabalho, lazer e ociosidade de seus moradores – escravos e livres – é melhor e mais disciplinado tendo em vista explicitamente a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento de todos, só que com um detalhe: que esse processo assegure e legitime a posse e propriedade dos primeiros pelos segundos...

É claro que, também, por outra feita, a racionalidade urbana que se impõe a todos se abaterá de maneira diversa sobre os ricos e sobre os pobres. Não há como escapar a essa lógica e à contradição que lhe é inerente (LAPA, 2008, p. 27).

Em segundo lugar, a reorganização do espaço urbano e a conseqüente demarcação social dos espaços de vivência e convivência pode ser vista também como um esforço de reorganização social e disciplinarização, de disputas pelo controle econômico, político, social e cultural da nova sociedade em construção. Ortiz (1998) mostra como essa busca pelo controle e disciplinarização envolveu também o campo religioso, compondo uma narrativa coerente e racional, buscando “[...] administrar um conjunto de regras e prescrições visando, senão a eliminação, pelo menos o controle das crenças populares” (ORTIZ, 1998, p. 34). Dessa forma, Estado, religião e burguesia ascendente se uniram no esforço de controlar as populações, num esforço racional de subjugar a irracionalidade, como passaram a ser identificadas as práticas das religiões populares.

Com o aprofundamento da Modernidade, as práticas da tradição popular foram perdendo cada vez mais terreno, pois, como aponta o autor, “[...] constatemos sem deplorar – veio a escola obrigatória, os deslocamentos fáceis, a diminuição da fé religiosa e seu corolário: o ceticismo em relação às numerosas crenças populares” (ORTIZ, 1998, p. 38).

É claro que Ortiz não cai na armadilha fácil de universalizar de forma esquemática e rapidamente as novas práticas e modos identificados como o viver urbano. Para ele, se as transformações estruturais do viver na cidade acabam por fazer com que as culturas populares entrem em crise (ORTIZ, 1998, p. 36), esse processo é longo, devendo-se levar em conta, principalmente, a universalização da educação que, no caso francês, universalizou a língua e uma história oficial francesa, compondo uma narrativa que se tornou em memória oficial.

A Crise do Projeto da Modernidade

A Modernidade então se coloca como projeto. Ao impor novos hábitos e costumes, novos códigos sociais e culturais em uma paisagem urbana redesenhada, se apresenta como modelo para o presente e para o futuro, criando suas representações, verdadeiros recortes da realidade.

Ao mesmo tempo em que se consolidava a ideia da Modernidade, com suas conquistas a apontar para o ápice do progresso da civilização material e cultural, cuja

representação maior foi a *Belle Époque*,⁴ a sensação de que o projeto da Modernidade fracassara era perceptível, pelo menos para alguns intelectuais. Renato Ortiz (1998) reflete como, no período que seria o auge do desenvolvimento da Modernidade francesa,

[...] muitos de seus contemporâneos partilhavam essa sensação de desconforto; eles certamente não entendiam, como os que vieram depois, que estavam vivendo uma idade de ouro; pelo contrário, a ênfase colocada na situação de crise lhes impedia antecipar tal perspectiva. Porém, a ideia de declínio era comum (ORTIZ, 1998, p. 52).

Renato Ortiz não é, ou foi, o único autor a detectar essa situação de desconforto e mal-estar num momento em que, aparentemente, pelo menos do ponto de vista material, o projeto da Modernidade alcançava seu ápice.

Nas páginas seguintes se buscará apresentar os três autores que, em momentos diferentes e por motivos também diferentes, fizeram a crítica ao projeto da Modernidade, conforme apontado na introdução. Num primeiro momento, Georg Simmel, que faz a crítica, a partir da cultura, à desconexão entre a produção de bens e produtos e os sujeitos, numa referência direta ao consumismo; em seguida, Pierre Ansart, que analisa a forma como o formalismo da instituição da democracia ocidental aparentemente teria apagado a dimensão afetiva dos espetáculos eleitorais; por último, Cornelius Castoriadis, que denuncia a crise de sentidos e das significações das sociedades ocidentais.

29

Georg Simmel

Um dos contemporâneos da *Belle Époque* a percebê-la como um problema, assim como o período do qual ela era representativa, foi Georg Simmel. Um dos principais analistas da Modernidade, assim como um dos seus maiores críticos, entre o final do século XIX e início do XX, Simmel, alemão de nascimento e judeu por via materna, escreveu obras importantes no campo da sociologia, destinadas a refletir sobre a Modernidade, seus códigos e valores.

Em 1911 Simmel escreveu o ensaio intitulado "O Conceito e a Tragédia de Cultura",⁵ O principal problema da Modernidade, para Simmel, situava-se na relação

⁴ Renato Ortiz (1998) demonstra que a *Belle Époque* é um termo que foi criado para se referir ao momento de maior grandeza da cultura francesa e corresponde ao período entre 1880 e 1914. A expressão foi cunhada após a Primeira Grande Guerra e, segundo o autor, "[...] encerra uma conotação nostálgica, algo como um passado áureo perdido para sempre" (ORTIZ, 1998, p. 52).

⁵ Em alemão, *Die Begriff und die Tragödie der Kultur*. Para fins deste texto, se fará uso da tradução publicada em 2014 na revista *Crítica Cultural*, pelo professor Antonio Carlos Santos. Portanto, as citações do texto de Simmel terão, como referência, Santos (2014).

entre o ser humano, a vida, e os objetos, por suas especificidades, formas culturais. Na relação entre a vida e os objetos, ou, no movimento, na fluidez entre o sujeito e o objeto, que se manifesta muitas vezes como oposição, como confronto, “[...] vive a ideia de cultura” (SANTOS, 2014, p. 145).

O problema, ou, em sua linguagem, a tragédia da cultura, reside no fato de que, a forma cultural, o objeto, não é dependente do sujeito, mas, muitas vezes, adquire uma dimensão autônoma. Dessa forma, a vida, fica paralisada pela cultura, na medida em que, dada sua autonomia, os objetos, produtos culturais, na relação com os seres humanos, o criam como sujeitos; por sua vez, os sujeitos subjetivam os objetos.

E Simmel avança na definição das formas culturais, ou dos objetos. Para o autor, as formas culturais vão além dos artefatos culturais concretos, “Essas configurações anímicas objetivas de que falei no início: arte e moral, ciência e objetos conformes afins, religião e direito, técnicas e normas sociais” (SANTOS, 2014, p. 147). Todas essas formas têm sua dimensão concreta, enquanto objetos concretos ou instituições e valores concretamente percebido e quantificáveis, portanto, tem existência autônoma para o sujeito, uma vez tendo sido criadas.

Ter dimensão autônoma, no entanto, não significa que o objeto é, por si só, independente em relação ao ser humano. Na medida em que os significados dos objetos só aparecem na relação com os sujeitos, a partir das experiências dos mesmos com as formas culturais representativas dos objetos, essa relação não é exterior ao sujeito, mas interior, pois “É preciso que ele os integre a si mesmo” (SANTOS, 2014, p. 147). Ou seja, o significado dos objetos, de forma subjetiva, em primeiro lugar, deve ser construído no interior dos seres humanos, ou na “alma” dos sujeitos, como refere Simmel. Dessa forma, o sentido do objeto, da forma cultural, será único e, ao mesmo tempo, coletivo, por conta de seu alcance social.

A reflexão de Georg Simmel a respeito da Modernidade pode ser pensada a partir de duas perspectivas.

Em primeiro lugar, a ideia de que o sujeito é, também, uma forma cultural. Ou seja, não se pode pensar o sujeito sem a relação necessária entre os modos de vida de cada época, pois “[...] a cultura é sempre síntese” (SANTOS, 2014, p. 152). Em outras palavras, se a cultura é o resultado da relação entre sujeito e objeto, num processo contínuo de objetivação do sujeito e subjetivação do objeto, todos eles, sujeito e objeto, resultantes do processo como formas culturais, a cultura é a síntese do próprio processo, sendo os sujeitos e os objetos – ou pelo menos os sentidos atribuídos, subjetivamente aos objetos – diferentes em cada momento da história, pois “Enquanto todo o inanimado possui apenas o momento do presente, o vivente se estende de maneira incomparável sobre o passado e o futuro” (SANTOS, 2014, p. 146).

Essa proposição fica mais clara na forma como o próprio Simmel pensa a vida subjetiva, destacando ainda mais a ideia do próprio sujeito como construção cultural na relação subjetiva que desenvolve com o objeto. Afirma ele:

Tal é o paradoxo da cultura: a vida subjetiva, que sentimos em seu fluxo contínuo pressionar a partir de si mesma no sentido de sua realização, não pode alcançar, do ponto de vista da ideia da cultura, essa realização a partir de si mesma, mas somente através daquelas configurações agora totalmente estranhas e cristalizadas em uma unidade fechada em si mesma. A cultura nasce – e isso é simplesmente essencial para sua compreensão – quando dois elementos se reúnem e nenhum deles a contém em si: a alma subjetiva [sujeito] e a criação espiritual subjetiva [objeto] (SANTOS, 2014, p. 147).

A reflexão de Georg Simmel sobre a cultura como síntese da relação entre o sujeito e o objeto se torna o prelúdio do ponto fulcral em sua obra, a crítica da Modernidade, e essa é a segunda perspectiva de análise de seu texto.

Se os produtos culturais – formas ou objetos culturais – encontram seu significado na interiorização, ou subjetivação, feita pelos sujeitos, na Modernidade os produtos (objetos) culturais encontram seu significado interno neles mesmos, se colocando em outro patamar enquanto produtos culturais, ou seja, internamente se auto-atribuem um significado que é distinto daquele que a sociedade entende. Pretendem uma independência do sujeito, tornando-se (ou pretendendo se tornar) atemporais, produtores de – e não carregados de – significados e valores próprios.

31

E Simmel aponta para duas situações em que isso acontece, ambas características da Modernidade.

Primeiro, o autor aponta para o que chama de “[...] fenômenos que parecem apenas valores culturais, certas formalidades e refinamentos da vida, características, sobretudo de épocas maduras e cansadas” (SANTOS, 2014, p. 151). No caso da Modernidade, Simmel a está ligando ao Capitalismo, sendo que essas sociedades maduras, seriam aquelas que teriam atingido um grau de desenvolvimento econômico e social, que se reflete na vida urbana com seus códigos e valores sociais e culturais já distantes da própria dinâmica do processo histórico da construção do sujeito.

Os valores culturais, os códigos sociais e de convivência se tornam distantes e até mesmo separados dos sujeitos, se tornando um valor por si mesmo, como produtos autônomos do universo da cultura, e de uma cultura identificada apenas com o ideal de uma classe ou classes específicas, não mais ao conjunto da sociedade. Os homens tornam-se mais ‘cultos’ no manejo desses códigos, ou seja, na compreensão das regras e valores atribuídos às formas culturais em algum momento do processo histórico, e que se tornam representativos de um ideal de sociedade, mas não estabelecem relações de fato com essas formas culturais, não há a interiorização do objeto nem

a ressignificação necessária do mesmo a partir da relação que o sujeito estabelece a partir de sua própria experiência. Diz Simmel:

[...] esses produtos do espírito maduros para uma existência ideal específica, independentes agora de toda agitação psíquica, em seu isolamento auto-suficiente, em seu sentido e valor próprios, não coincidem de modo algum com seu valor cultural, deixando mesmo totalmente em suspenso seu significado cultural (SANTOS, 2014, p. 153).

Esses produtos ou formas culturais não estabelecem, na verdade, relações com a sociedade, não adquirem significado cultural real para a sociedade e os sujeitos para os quais são impostos. E a ironia apontada pelo autor é que muitos dos defensores dessas formas culturais, os responsáveis exatamente em preservar seus princípios e ordenamentos, seu potencial normatizador, combatem o conceito de cultura, tal como ele o via, ou seja, como síntese, como resultado da relação subjetiva entre sujeito e objeto.

Isso se esclarece, no entanto, imediatamente através do conhecimento de que cultura significa sempre justamente a síntese de um desenvolvimento subjetivo e de uma obra objetiva do espírito e que a substituição de um desses elementos, na medida de sua exclusividade, tem de recusar o entrelaçamento de ambos (SANTOS, 2014, p. 153).

32

A segunda situação apontada por Simmel pode ser descrita como a alienação do mundo fabril, ou seja, de um lado, a perda de controle do trabalhador pelo resultado de seu trabalho e, de outro, a perda de referenciais culturais dos próprios produtos consumidos.

Simmel chama a atenção para o próprio sistema de produção capitalista construtor da Modernidade. Para ele,

Em termos absolutos, estes fenômenos correspondem ao seguinte modelo: através da atividade de diferentes pessoas surge um objeto cultural que como um todo, como uma unidade existente e atuante, não tem um produtor, não provém de uma unidade correspondente de um sujeito anímico (SANTOS, 2014, p. 157).

E se a alienação do processo ainda não foi perceptível ao leitor, Simmel arremata com um exemplo, o do tecelão que não conhece o que está tecendo. Primeiro, porque não foi dele a ideia da produção, o molde do tapete e a utilidade do produto depois de acabado. Depois, porque, se o controle da produção ainda está sob sua responsabilidade, na lógica capitalista, o produto final se insere numa lógica de consumo sobre a qual não tem nenhum controle.

Mais ainda, na grande maioria de nossos produtos objetivos está contida uma parte de significado que pode ter saído de outros sujeitos, não introduzidos aí por nós. Naturalmente isso não vale em lugar nenhum em sentido absoluto, mas relativo: *nenhum tecelão sabe o que tece*. O produto acabado contém acentos, relações, valores, de acordo com sua pura existência material, indiferente ao fato de o criador saber antes que este seria o resultado de sua criação (SANTOS, 2014, p. 146, grifo nosso).

A lógica da produção capitalista é a lógica do consumo, melhor dizendo, do consumismo, e aqui reside a grande crítica de Simmel a respeito da Modernidade. Sim, porque se Baudelaire celebra a Modernidade como detentora da capacidade de transformação, do novo, ainda que carregada e características e valores do que permanece, Simmel a vê como a representação do superficial, da qual a lógica consumista é a principal característica. Consumismo de produtos e bens culturais sobre os quais não se constroem relações, aos quais não se chega a compor significado cultural; consumismo de produtos “para os quais não há nenhuma necessidade” (SANTOS, 2014, p. 159); consumismo de produtos que rapidamente se tornarão supérfluos, na busca constante do novo, gerando o círculo vicioso de expectativas e frustrações (ANSART, 2002, p. 59); consumismo de produtos que não conseguem, através da ausência de relação com o sujeito, ressignificar constantemente o seu próprio significado enquanto sujeito e o seu papel no mundo.

Pierre Ansart

Pierre Ansart, intelectual francês cujos trabalhos são do pós-Segunda Guerra Mundial, se dedicou a entender a dimensão afetiva e emocional das ideologias, utopias e relações políticas de modo geral, primeiramente na França, seu país de origem, mas entendendo que o modelo Republicano é o principal sistema político da Modernidade, pode-se estender suas análises para os demais países que o adotam.

Em 1983 publicou *La gestion des passions politiques*,⁶ escrito no início dos anos 1980 e num contexto específico: refluxo do Welfare State (Estado Providência na França), das décadas da Era de Ouro do Capitalismo, fim do domínio dos conservadores e de centro (após a 4ª República – 1947-1959 – em que o primeiro presidente foi do Partido Socialista, Vincent Auriol, na 5ª República, apenas Charles de Gaulle governou entre 1959 e 1969; de 1969 até 1981, vários governantes de centro-direita se revezaram no

⁶ A Gestão das Paixões Políticas, em tradução livre. O livro foi publicado pela editora *L'Age d'Homme*, mas o capítulo que interessa a este estudo é o IX, cuja tradução em português, sob o título “Mal-Estar ou Fim dos Amores Políticos?” foi feita pela professora Jacy Alves de Seixas e publicada na revista *História & Perspectivas*, n. 25/26.

poder.). Em 1981, François Mitterrand, líder do Partido Socialista, venceu as eleições. Afirma Tony Judt em seu "Pós-Guerra":

No primeiro turno da eleição presidencial de 1981, os dois candidatos conservadores, Giscard d'Estaing e o jovem Jacques Chirac, somados, venceram Mitterrand e Marchais (este último tendo conquistado apenas 12,2% dos votos). Mas no segundo turno, disputado duas semanas mais tarde pelos dois candidatos mais votados, Mitterrand conseguiu o apoio de socialistas, comunistas, ambientalistas e até de trotskistas (que normalmente se recusavam a cooperar), conquistou mais do que o dobro da fatia obtida no primeiro turno e derrotou Giscard, tornando-se o primeiro socialista eleito (diretamente) chefe de Estado na Europa. Mitterrand logo dissolveu o Parlamento e convocou eleições legislativas, nas quais o seu partido esmagou comunistas e direitistas, garantindo a maioria absoluta na Assemblée Nationale. Os socialistas detinham o controle total da França (JUDT, 2007, p. 551).

As décadas posteriores à 2ª Guerra Mundial pareciam ter sepultado as manifestações políticas de todas as formas, o que era estimulado pela própria máquina governamental, em sua racionalização de processos e de gestão, buscando minimizar os ímpetus revolucionários e de contestação da ordem pública. Mesmo o "Maio de 1968", com seus efeitos espraiados por todas as esferas, do social ao econômico, do cultural ao político, era um movimento muito mais social e cultural, clamando pela "imaginação no poder", mas que buscava a superação ou a negação da política partidária. A eleição de 1981 mostrou que a tentativa de organizar e desestimular as paixões políticas não deu de todo certo.

34

Pierre Ansart busca entender exatamente isso, ou seja, analisando a eclosão das manifestações a partir da superação da dicotomia entre razão e emoção. Por mais que aquela busque enquadrar e organizar as emoções, essas são gestadas e vêm à tona em momentos específicos, mas que nunca podem, totalmente, desaparecer. Entre todos os ensaios e reflexões críticas do livro que escreveu, merece destaque o capítulo intitulado "Mal-estar ou Fim dos Amores Políticos?".

O autor começa o texto problematizando o suposto diagnóstico de que, "Comparada às fases revolucionárias e às situações carismáticas, a vida política das nações ocidentais aparece, geralmente, desde a ruína do nazismo, como pouco apaixonada" (ANSART, 2002, p. 55). Para ele, esse diagnóstico acabou por se tornar uma hipótese autorreferente de todos os analistas dos modelos políticos pós-Segunda Guerra Mundial, encontrando embasamento tanto à esquerda, a partir do pressuposto Marxista – "mal-estar" das civilizações capitalistas – e Liberal – "desencantamento político" – (ANSART, 2002, p. 55-56).

A proposta de Ansart, tendo como pano de fundo a própria experiência da eleição majoritária francesa de 1981, é discutir a tese de que a racionalidade da experiência democrática teria, efetivamente, retirado do espaço político todos os sentimentos e

paixões. Ao diagnóstico detectado e aos pressupostos que lhe serviriam de base, Pierre Ansart formula, então, suas próprias hipóteses.

Poderíamos nos perguntar se a ocultação da afetividade política não seria um aspecto das ideologias contemporâneas dominantes: a ideologia do capitalismo que tende a desvalorizar tudo aquilo que não depende da produção nem do consumo de bens materiais; a ideologia científica que tende a desvalorizar ou a negar a importância das relações não redutíveis ao saber racional. O desconhecimento da afetividade política poderia também representar uma das ocultações ligadas ao mito da racionalidade do político (ANSART, 2002, p. 56).

As hipóteses de Ansart, como se observa, são pontuais e, ao mesmo tempo, abrangentes, por incluírem as três principais características da Modernidade e que relacionam de modo inequívoco os pressupostos da Modernidade ao Capitalismo.

Em primeiro lugar, a ideia de uma sociedade voltada exclusivamente para a produção e consumo, excluindo todos os bens e produtos que não pudessem ser abarcados por sua lógica.

Em segundo lugar, a ideia de uma produção científica a organizar o conhecimento a partir de suas regras e estruturas internas, a serviço do bem-estar e progresso da sociedade, condenando todas as práticas e saberes não institucionalizados.

Em terceiro lugar, a relação entre a racionalidade e o desenvolvimento da sociedade, na medida em que, da produção material ao progresso da ciência, todas as práticas e saberes deveriam passar pelo crivo da razão, numa perspectiva iluminista.

A partir de suas hipóteses, Ansart, então, passa a desenvolver duas linhas de reflexão. Na primeira, busca identificar os esforços da sociedade da Modernidade em suprimir os sentimentos políticos e as relações afetivas. Na segunda, paralela à convicção da urgência em “emocionar”, o autor demonstra como, apesar de todos os esforços, a dimensão afetiva, os sentimentos e afeições políticas nunca estiveram de todo extintas, muito menos aparecem apenas em momentos especiais em que são estimuladas artificialmente pelas máquinas partidárias e seus profissionais do marketing.

A ideia de que a própria sociedade desenvolve esforços no sentido de minimizar as paixões e sentimentos, é analisada por Ansart no tópico “Uma Sociedade Traumatizante”, em que faz o diagnóstico de que, tanto do ponto de vista do consumo, quanto do político, a sociedade capitalista atual cria um conjunto de expectativas e desejos que nunca são satisfeitos. Essas expectativas e desejos são alimentados continuamente através dos meios de comunicação e da propaganda publicitária, que geram “insatisfações, [...] sentimentos e [...] frustrações” (ANSART, 2002, p. 59), que o termo ‘mal-estar’ não dá conta de evocar e explicar. Esses sentimentos contraditórios e frustrantes produzem atitudes defensivas como: 1) recuo em relação ao coletivo (“voltar-se sobre si mesmo”); 2) ligação com grupos

coletivos menores, de demandas mais sociais, como os grupos identitários; 3) militância em grupos privados de interesse, local ou socialmente recortado, que não representam o coletivo, tornando a atuação política apenas como instrumento temporário ou localizado de pressão, o que poderia ser definido atualmente como a atuação em ONG's e demais entidades do Terceiro Setor.

Ansart chama esses esforços da sociedade em desestimular os sentimentos políticos, fazendo com que as pessoas se voltem para novas formas de atuação política, fora das instituições clássicas de atuação, de 'desinvestimentos políticos', e alerta, numa forma de reconhecimento, que

[...] revelam apenas indiretamente o trabalho executado em permanência para apoiar ou enfraquecer os sentimentos políticos, para mobilizá-los ou inibi-los. É este trabalho cotidiano que é preciso realçar para seguir os fluxos e refluxos dos afetos políticos nos sistemas pluralistas (ANSART, 2002, p. 60).

Dentre todos os esforços de desestímulo aos sentimentos e paixões políticas, duas são especialmente realçadas por Pierre Ansart. A primeira delas é constituída pelas instituições e aparelhos que contribuem para a dispersão dos sentimentos políticos, que o autor chama de "máquinas de fazer descreer" (ANSART, 2002, p. 60).

36 A primeira dessas máquinas é composta pelo próprio sistema pluralista e os partidos políticos. Enquanto nos regimes unitários, ou seja, totalitários, com partido único, as vozes dissonantes são abafadas e excluídas, o dissenso, a divergência e a diversidade, próprias dos regimes democráticos e plurais, são, ironicamente, ferramentas eficazes na tarefa de desmobilização. Isso porque, ao buscarem as diversas tendências e interesses fazerem ouvir as suas vozes, na busca pela hegemonia partidária ou na concorrência entre partidos, contribuem, para a desconstrução dos adversários e, em certa medida, do próprio sistema em que operam. Diz o autor:

Na concorrência que travam, e que devem travar, os partidos políticos em sua luta para a conquista de poderes, a crítica, o trabalho de decomposição dos vínculos adversos é uma das obrigações realizadas sobre cada um dos partidários políticos. Cada força política está interessada em denunciar, em enfraquecer os vínculos e opiniões favoráveis dirigidas às forças adversárias: dessa forma, não cessa de se renovar um trabalho particular visando a reduzir as admirações, as estimas, os respeitos, as expressões objetivas positivas dirigidas às posições rivais (ANSART, 2002, p. 60).

O próprio jargão da Modernidade, nesse caso, é empregado constantemente pelas forças políticas em sua disputa, independente da vertente ou da coloração política. Expressões como 'novo', 'velho', 'atraso', 'progresso', 'antigo', 'moderno', transformam-se em representações a demarcarem territórios e possibilidades de atuação política, pelo menos nos discursos dos diversos agentes políticos em disputa, a lançarem,

constantemente, sentimentos difusos de medo e desconfiança. Para Ansart, nos embates eleitorais,

Não se trata exatamente de convencer, mas de desviar, desinteressar, frear as eventuais transferências; em uma palavra – e na medida que toda crença é sustentada por adesões afetivas – fazer *descreer*. A meta é essencialmente fluida, incerta, impalpável, não mensurável; diz respeito àquilo que outrora designávamos por “forças ocultas”, ou seja, não manifestas e, no entanto, ativas (ANSART, 2002, p. 61).

A segunda das máquinas de fazer *descreer* é o humor, pois “As anedotas em relação aos detentores do poder são uma excelente arma no trabalho de desvinculação política” (ANSART, 2002, p. 61). A recorrência ao humor seja por adversários, seja por outros sujeitos, é uma das formas mais antigas de desqualificação das personagens políticas.

Em seu estudo sobre a obra de François Rabelais, Mikhail Bakhtin (1999), após afirmar a importância do riso e das formas de humor na época moderna, principalmente por sua faculdade de criar “[...] uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado; [...] [que] criava uma espécie de dualidade do mundo” (BAKHTIN, 1999, p. 4-5), acentuava a antiguidade do humor como estratégia de contestação. De acordo com ele,

A dualidade na percepção do mundo e da vida humana já existia no estágio anterior da civilização primitiva. No folclore dos povos primitivos encontra-se, paralelamente aos cultos sérios (por sua organização e seu tom), a existência de cultos cômicos, que convertiam as divindades em objetos de burla e blasfêmia (“riso ritual”); paralelamente aos mitos sérios, mitos cômicos e injuriosos; paralelamente aos heróis, seus sócios paródicos (BAKHTIN, 1999, p. 5).

O tom jocoso, as piadas e ironias dirigidas às divindades e os membros das classes altas, era uma forma de, pelo menos em determinadas épocas do ano, promover a quebra da liturgia e dos códigos e padrões de conduta, humanizando seus representantes, igualando-os, pelo menos por breve tempo, às pessoas comuns. Obviamente que não mudava as relações sociais e de classes; pelo contrário, Bakhtin (1999) mostra que o riso e o humor, das épocas específicas, tinham um lugar específico também, a rua, o espaço público, servindo, ao mesmo tempo, para a renovação das próprias relações – sociais e religiosas – das quais zombavam.

Um pouco mais tarde, no auge do Iluminismo, o riso e o humor foram também fundamentais para a desconstrução da aura de inatingibilidade do clero, da realeza e da nobreza em geral. Robert Darnton (1989), um dos principais historiadores da cultura, ao investigar o submundo do universo literário do final do século XVIII, percebeu a

importância dos textos apócrifos, dos libelos (*libelle*) humorísticos e mordazes, que expunham as vísceras da sociedade francesa, divulgando histórias e segredos de alcova, ou simplesmente caluniando-a, o que acabaria por fornecer material que serviria de base teórica para a revolução.

Não que, por si sós, os panfletos e libelos, tivessem levado à Revolução Francesa, afinal, não defendiam nada para ser colocado no lugar do sistema político vigente, servindo mais para difundir, embalado em um conteúdo moral forte, os sentimentos de descontentamento da população para com os hábitos e costumes da nobreza. Ao servirem de porta-voz para os que não tinham voz, contribuíram para humanizar os que atacavam, contribuindo, efetivamente, para a percepção de igualdade que marcou a Revolução Francesa.

Parafraseando a reflexão de Darnton (1989, p. 47), a Revolução Francesa atacou, na prática, o que os livros mordazes, as piadas sarcásticas, os panfletos e libelos atacavam na teoria.

É preciso, no entanto, um reparo, antes de seguir em frente. Bakhtin e Darnton, ao refletirem a respeito do humor e do riso, o fazem em relação à épocas e contextos políticos diferentes, em que as conseqüências do humor eram praticamente inexistentes ou foram percebidas a médio prazo, e ainda assim, numa relação indireta. Pierre Ansart, ao fazer sua análise, o faz a partir da leitura de sua própria época, e percebendo a importância do riso e do humor numa sociedade democrática, em que a desconstrução dos agentes políticos pode ter como resultado a perda real de poder.

38

A terceira máquina de fazer descrer analisada por Ansart é o conjunto dos meios de comunicação de massa. E isso se dá a partir de duas questões.

A primeira delas é que, baseado na necessidade de se buscar uma cobertura isenta e equidistante entre as diversas forças políticas, além da própria questão da importância do tempo em uma cobertura midiática, os meios de comunicação acabam por selecionar, de maneira fragmentada e resumida, as notícias que serviriam de base para os eleitores fazerem suas escolhas políticas.

A segunda delas, não abordada de maneira clara pelo autor, diz respeito ao posicionamento político ou ideológico dos meios de comunicação, o que os leva a recortarem a realidade a partir de seus interesses, desqualificando adversários ideológicos e favorecendo seus aliados ou simpatizantes.

Nos dois casos, ao optarem por uma cobertura sem base na realidade, os meios de comunicação de massa contribuem para, no mínimo, cultivar uma relação de indiferença dos cidadãos para com a política, entende Pierre Ansart. Todas as máquinas de fazer descrer, o sistema pluralista, o uso do humor, a cobertura enviesada e, por vezes, tendenciosa dos meios de comunicação de massa, acabam por

[...] inibir as potencialidades de interiorização afetiva intensa. Reforçam uma distância que tende a considerar o político como um lugar afastado, regido por profissionais, escapando ao controle dos cidadãos. Face a esse mundo, longínquo e risível, e no entanto ameaçador, a postura de desconfiança aparece como a mais adaptada, uma postura onde as insatisfações devem ser toleradas e as mentiras aceitas, postura que poderíamos comparar à neurose depressiva (ANSART, 2002, p. 63).

O resultado disso é o que o autor chama de 'pulverização dos vínculos e cultura política' (ANSART, 2002, p. 64), e não, simplesmente, uma indiferença total às possibilidades de mobilização e uso das energias sociais. A aparente indiferença em relação ao político é, na verdade, redirecionamento dos esforços e energias mobilizadoras em prol de objetivos e alvos mais próximos e acessíveis, sejam de interesse social, sejam em relação à questões locais. Nesse caso, "Interessar-se pela cidade, associação local, empresa, significa engajar-se em um espaço sobre o qual possuímos um certo domínio, onde podemos ser reconhecidos em uma rede de relações interpessoais" (ANSART, 2002, p. 64). Essas novas relações são marcadas pela difusão e complexidade, na medida em que ocorrem paralelamente ou simultaneamente a outras formas de atuação e de interesses compartilhados pelos sujeitos. Grande parte dessas múltiplas formas de relações e engajamento encontra no terreno social e civil suas aspirações; muitas delas ocorrem fora do espaço do político, mas nem todas, como se percebe:

Um cidadão poderá interessar-se simultaneamente pelas dificuldades de sua municipalidade, apaixonar-se por uma decisão a ser tomada por sua associação esportiva, lutar com veemência para melhorar seu *status* na empresa e conceder, também, uma parte de seu interesse aos dilaceramentos da cena política (ANSART, 2002, p. 66).

Contra os diagnósticos de "fim dos amores políticos", finalmente o autor mostra como, nos períodos eleitorais, há um reavivamento dos sentimentos e emoções políticas, uma dimensão afetiva que, em outros momentos, pode parecer extinta. Partidários e militantes, candidatos e projetos políticos mobilizam-se em torno de seus escolhidos, alternando-se entre a euforia e a incerteza da vitória.

Em grande medida, a mobilização e despertar emocional devem-se ao trabalho dos meios de comunicação e aos esforços das máquinas de propaganda dos partidos e candidatos. Mas, para o autor, esses momentos de "festas eleitorais" (ANSART, 2002, p. 72), mostram que as paixões políticas ainda permanecem e são relevantes, a despeito de todos os esforços em enquadrá-las em uma moldura racional. Desse modo, Pierre Ansart faz a defesa do sistema político pluripartidário, mesmo reconhecendo seus problemas, que denuncia. Assim,

[...] através de tantas complexidades e contradições, de sentimentos de fachada e de medos sinceros, o político conserva sua dimensão afetiva, lugar de emoções e de suas encenações, lugar tanto de provocação dos temores como de sua terapia (ANSART, 2002, p. 76).

Cornelius Castoriadis

O filósofo e psicanalista grego, Cornelius Castoriadis, com carreira intelectual desenvolvida na França, foi um dos fundadores da revista francesa *Socialismo ou Barbárie*, originário do grupo homônimo surgido já em 1949.

Tendo sido militante de esquerda, a partir do final da década de 1980 Castoriadis passou a apontar os problemas do projeto da Modernidade em uma série de publicações, defendendo, por um lado, a autonomia do indivíduo, denunciando, por outro, o que ele chamou de “Crise de Significações”, ou o processo de degradação e desagregação das sociedades ocidentais, particularmente na série “As Encruzilhadas do Labirinto”, fruto da reunião de palestras, conferências, apresentações diversas e entrevistas.

Para efeitos deste texto, serão analisados brevemente dois textos do volume quatro da série. O primeiro, “A Ascensão da Insignificância”, vem a ser também o subtítulo do volume, é uma entrevista realizada com Castoriadis realizada por Oliver Morel, em 1993; o segundo, “A Crise do Processo de Identificação”,⁷ é uma apresentação feita em um colóquio no ano de 1989.

Pensando na crise como resultado de processos históricos, Castoriadis, após enumerar uma série de fatores conjunturais que contribuíram para a progressiva crise das décadas de 1970 e 1980, aponta alguns elementos responsáveis pelo que, para ele, se configurou como verdadeira crise de sentidos, ou crise das significações.

A ruína gradual, depois acelerada, das ideologias de esquerda; o triunfo da sociedade de consumo; a crise das significações imaginárias das sociedades modernas (significações de progresso e/ou de revolução), tudo isso [...] (CASTORIADIS, 2002a, p. 103).

Como se vê, em sua crítica da sociedade ocidental, Castoriadis se alinha, pelo menos em parte, às reflexões de Gerg Simmel e Pierre Ansart, conforme demonstrado anteriormente, a saber, na defesa de um modelo de sociedade em que, em primeiro lugar, não fosse pautada pelo consumo e, porque não, pelos valores e princípios mercadológicos típicos do capitalismo; em segundo lugar, pela busca de uma sociedade

⁷ Todas as citações dos dois textos serão feitas tendo em vista a publicação do livro *As Encruzilhadas do Labirinto IV*, de 2002, pela editora Paz e Terra.

em que as significações, ou seja, o conjunto de valores pelos quais as sociedades se sentem representadas, principalmente os de dimensão afetiva e simbólica.

Por outro lado, mesmo que aponte para a ruína das ideologias de esquerda – e deve-se ter em mente que o autor está ponderando sobre isso no início da década de 1990 – também denota que a crise abrange todo o espectro político, atingindo duramente os dois pilares principais sobre os quais a Modernidade se apóia, ou seja, a ideia de progresso, calcada na razão iluminista, e a revolução, construtora do bem maior das sociedades ocidentais: a liberdade.

Avançando um pouco em suas reflexões, Castoriadis, embora resista em chamar a crise de sentidos ou de significações de crise de valores, não se furta de analisar as hipóteses de outros intelectuais, para os quais, as crises de sentido são fruto, sobretudo, do deslocamento que a Modernidade proporcionou ao homem contemporâneo em relação às ‘escoras’ do seu universo conhecido. Essas escoras – o mundo da habitação, da composição familiar, do local de trabalho – ao modificarem-se, envolvem o sujeito em um arranjo social até então desconhecido, contribuindo para a insegurança e a inquietação. Demonstrando que os universos abrangidos por essas escoras, tidos como estáveis e característicos da vida moderna, não se apresentavam assim para todas as sociedades, bem ao contrário, já que sempre houveram arranjos em relação à habitação e à família que diferiam do dito padrão de normalidade, Castoriadis aponta que o suposto deslocamento não é suficiente para diagnosticar a crise de sentidos; quando muito, contribuem como sintomas dos problemas que se apresentam.

41

A partir disso, o autor apresenta uma hipótese:

Em suma, estamos falando desta forma porque, em nossa cultura, o processo de identificação, a criação de um “si” individual-social passava por lugares que não existem mais, ou que estão em crise; mas também porque, contrariamente ao que acontecia com os mongóis, espartanos, mercadores fenícios, ciganos e caixeiros viajantes, etc., não existe – ou não emerge – nenhuma totalidade de significações imaginárias sociais que possa assumir essa crise das escoras particulares (CASTORIADIS, 2002b, p. 147).

Correndo o risco da interpretação do autor, apesar de acreditar no potencial da sociedade contemporânea em reverter a situação crítica a que chegou, o verdadeiro problema apontado por Castoriadis é que, em seu horizonte, e no da sociedade ocidental, não se apresentava nenhuma alternativa que pudesse se colocar como possibilidade de ressignificar, isto é, 1) de dar inteligibilidade a esse mundo, resgatando valores que estariam se perdendo; 2) que apontassem para um novo conjunto de valores morais e éticos a regular as relações sociais; 3) que restabelecessem uma dimensão afetiva inter e intra-pessoal, no terreno das relações pessoais e sociais (CASTORIADIS, 2002b, p. 148-149).

A dimensão afetiva é importante para Castoriadis, e parece se tornar predominante em sua análise, sobretudo na comparação com a sociedade de consumo, em que as mercadorias tomam lugar dos afetos humanos. Entendendo como perda para a sociedade contemporânea capitalista, a falta da dimensão afetiva também é responsável por outra mudança característica da Modernidade: o desenraizamento, que acarreta a perda da identidade étnica ou nacional, afinal, "Entre as significações instituídas por cada sociedade, a mais importante é sem dúvida a que concerne à própria sociedade" (CASTORIADIS, 2002b, p. 149). Continuando sua reflexão, o autor afirma, a respeito da dimensão afetiva da identificação social:

A esta representação está indissocialmente ligado um *se querer* como sociedade e como *esta* sociedade, e um *se gostar* como sociedade e como *esta* sociedade, ou seja, um investimento ao mesmo tempo da coletividade concreta e das leis por meio das quais esta coletividade é o que é. Existe aqui, no nível social, representação (ou no discurso que a sociedade mantém sobre si mesma) um correspondente externo, social, de uma identificação final de cada indivíduo que sempre é também uma identificação a um "Nós", "Nós outros", uma coletividade em um direito imperecível; o que, com ou sem religião, ainda tem uma função fundamental, visto que se trata de uma defesa, e certamente a principal defesa, do indivíduo social contra a Morte, o inaceitável de sua mortalidade. Mas a coletividade só é, idealmente, imperecível se o sentido, as significações que ela institui, são considerados imperecíveis pelos membros da sociedade. Acredito que todo o nosso problema da crise dos processos de identificação hoje pode e deve ser abordado também sob este ângulo: onde está o sentido vivenciado como imperecível pelos homens e mulheres contemporâneos? (CASTORIADIS, 2002b, p. 149-150).

42

A crise de sentidos, ou das significações, pode ser traduzida, então, como crise das representações sociais, pensando as representações a partir do enunciado por Bronislaw Baczko (1985, p. 309) que entende que, "Através de seus imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns [...]." Essa representação coletiva, que é a sociedade, constrói a identidade individual, que Castoriadis percebe como ameaçada pelo novo perfil da individualidade pós-moderna, em que as identidades passaram por um processo de fragmentação tão grande, comparado por ele a um "[...] patchwork de colagens" (CASTORIADIS, 2002b, p. 156).

No fim das contas, a crítica de Castoriadis se revela um lamento pelo fim das certezas da Modernidade, em um mundo em mudança constante, sendo a principal delas o fim do sentimento de pertencimento. Esse lamento é reforçado pelo autor ao afirmar:

Não pode deixar de haver *crise* do processo de identificação, pois que não existe uma auto-representação da sociedade como centro de sentido e de valor, uma sociedade como que inserida em uma história passada e uma

história por vir, dotada ela mesma de sentido, não “por si mesma”, mas pela sociedade que constantemente a re-vive e a re-cria dessa forma. São estes os pilares de uma identificação final de um “Nós” fortemente investido; e este “Nós” desloca-se hoje quando cada indivíduo considera a sociedade como um simples constrangimento que lhe é imposto – ilusão monstruosa, mas de tal forma vivenciada, que se torna um fato material, tangível, o índice de um processo de des-socialização [...] (CASTORIADIS, 2002b, p. 156).

Considerações finais

A ideia de Modernidade, inaugurada no século XIX com as transformações do espaço urbano e da nova capacidade de produção e consumo proporcionada pela Revolução Industrial, se alinha, inequivocamente, às ideias advindas da época Moderna, principalmente ao racionalismo Iluminista e ao projeto capitalista.

Trazia uma promessa em seu nascedouro, de fazer vir à luz uma nova sociedade, em que os homens pudessem se ver livres da visão de mundo anterior, dos conflitos e das relações sociais que os submetia. Como projeto de futuro, apontava para o passado como um lugar a superar, e ao presente como o momento de construção dos novos valores, das novas relações de sociabilidade e, com isso, acabava por fazer com que os problemas naturais do parto de uma gigantesca mudança social e cultural acabassem por serem minimizados como transtornos naturais de um mundo em construção, em transformação permanente, na aquisição e solidificação de novos códigos, valores e modos de vida.

No entanto, em algum momento o projeto da Modernidade saiu do mundo das possibilidades e se afirmou como realidade. E a realidade se mostrou distante das promessas sobre as quais fora construído.

Mesmo no momento em que, aparentemente, o projeto da Modernidade atingira o seu ápice, no final do século XIX e início do século XX, uma sensação incômoda de que as coisas não iam tão bem, como se viu ao longo do texto, foi confirmada em 1914 pela eclosão do maior conflito que o mundo já vira, até então. Essa sensação incômoda foi mais bem compreendida por Georg Simmel, que ainda em 1911 percebeu que o novo, característica da Modernidade, representava um processo contínuo de desobjetivação do sujeito, na medida em que era cada vez mais engolfado pela lógica do consumismo, num caminho sem volta de reificação do objeto.

Por seu lado, Pierre Ansart percebeu, algumas décadas depois, que a marca política da Modernidade, a sociedade democrática pluralista, inclusiva e participativa em seus pressupostos, na verdade acabava por afastar cada vez mais o cidadão, guindado à categoria de eleitor apenas nos momentos das “festas eleitorais”, massacrado pelas “máquinas de fazer descreer” de um processo eleitoral viciado e voltado para si mesmo,

em mais uma ação eficiente da racionalidade ocidental, a de suprimir a dimensão afetiva das relações sociais e políticas.

O último dos críticos do projeto da Modernidade com os quais se dialogou é Cornelius Castoriadis, este ainda mais próximo temporalmente, na medida em que produz suas reflexões e análises entre o final da década de 1980 e início da década de 1990. A crítica de Castoriadis se baseia, principalmente, no rompimento dos laços dos indivíduos com suas sociedades, resultando no esfacelamento ou fragmentação das identidades individuais. Fundamentalmente, o rompimento dos laços sociais é marcado pela perda do sentimento de pertencimento, o que o autor chama de crise de sentidos e das significações das sociedades ocidentais.

Todos os três autores fazem sua crítica a partir de seu lugar social e ideológico, isto é, a partir do posicionamento à esquerda do espectro político, como intelectuais. Todos são pessoas de seu tempo, fundamentados na Modernidade que estão a criticar. Todos percebem o projeto da Modernidade como algo que não se consolidou, e fazem o diagnóstico da crise a partir de suas atuações, políticas e profissionais.

Referências

44

- ANSART, Pierre. Mal-estar ou fim dos amores políticos? **História & Perspectivas**, Uberlândia, 25/26, p. 55-80, jul.-dez. 2001/ jan.-jul. 2002.
- BACHELARD, Gaston. 1990. **A Terra e os Devaneios do Repouso**: ensaios sobre as imagens da intimidade. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. v. 5.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1999.
- BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 2006.
- CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto**: a ascensão da insignificância. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 95-118. v. 4.
- DARTON, Robert. **Boemia literária e revolução**: o submundo das letras no Antigo Regime. São Paulo: Schwarcz Ltda, 1989.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1.
- GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

- JUDT, Tony. **Pós-Guerra**: uma História da Europa desde 1945. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- KOSELLECK, R. Uma história dos conceitos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 134-146, 1992.
- LAPA, José Roberto do Amaral. **A Cidade**: Os cantos e os antros - Campinas 1850-1900. São Paulo: Edusp; Campinas Ed. Unicamp, 2008.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- ORTIZ, Renato. **Cultura e Modernidade**: A França no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O Imaginário da Cidade**: visões literárias do urbano – Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1999.
- PIPES, Richard. Propriedade e Liberdade. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SANTOS, Antonio Carlos [Tradutor]. O Conceito e a Tragédia da Cultura, de Georg Simmel. **Crítica Cultural – Critic**, Palhoça, v. 9, n. 1, p. 145-162, jan.-jun. 2014.
- TAURO, David Victor-Emmanuel; SILVA, Vivian da Veiga. Olhando a Sociedade Contemporânea sob a Ótica de Cornelius Castoriadis (1922-1997). **Composição - Revista de Ciências Sociais**, n. 1, ano 1, p. 4-55, dez. 2007.

CONVERGÊNCIAS TEÓRICAS ENTRE AS CRÍTICAS AO CAPITALISMO, AO MITO DO PROGRESSO E AO MOVIMENTO NACIONAL SOCIALISTA ALEMÃO EM WALTER BENJAMIN*

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite**

Resumo: Há um comprometimento de Walter Benjamin com a crítica política que é indissociável de sua obra. Seu trabalho monumental e inconcluso, a obra das *Passagens*, sinaliza que a crítica antiburguesa de seus textos de juventude sobrevive enquanto crítica anticapitalista em alguns textos dos anos de 1920 e 1930, marcados, neste aspecto, pela obra de Karl Marx e seu engajamento político, mesmo restrito à escrita. A crítica anticapitalista, no entanto, não se restringe ao aspecto econômico, mas de forma original penetra a teoria da história. E é ao refletir sobre a história que Benjamin vaticina, em seu derradeiro texto, o destino da Europa moderna: a ruína construída pela ideologia do *Progresso* que, sob a tutela da razão técnica, pavimentou o caminho percorrido pelo Nacional Socialismo alemão. Esse pequeno artigo, portanto, desenvolve as relações entre as variadas críticas dirigidas, por Walter Benjamin, à sociedade de mercado.

Palavras-chave: Ideologia do Progresso; Nacional Socialismo; Walter Benjamin.

Abstract: Walter Benjamin's political criticism is inseparable from his work. His monumental and unfinished *magnum opus*, *Das Passagen-Werk*, appoints the anti-bourgeois criticism of his youth texts which survives as an anti-capitalist criticism in some texts of the 1920s and 1930s, marked in this respect by the work of Karl Marx and his political engagement, even it is limited to writing. The anti-capitalist critique, however, is not restricted to the economic aspect, but in fact penetrates the limits of history theory in many other ways. From a reflection on the concept of history Benjamin predicts in his last text the fate of modern Europe: the ruin built by the ideology of Progress that, under the tutelage of technical reason, paved the path followed by the German National Socialism party. This short article develops the relationship between many critical thoughts on market society elaborated by Walter Benjamin.

Keywords: Ideology of Progress; German National Socialism; Walter Benjamin.

* Artigo submetido à avaliação em 8 de março de 2015 e aprovado para publicação em 12 de abril de 2015.

** Doutorando vinculado ao departamento de Ciência e Cultura na História da UFMG com estágio doutoral na Université Paris VII - Denis Diderot (2013-2014) e na École des hautes études en sciences sociales - EHESS - Paris (2015). E-mail: augustobrunoc@yahoo.com.br.

O capitalismo como religião e a teologia benjaminiana

Se Michel Foucault e a literatura neonietzscheana entendem que a razão moderna europeia é a grande culpada pelas relações de poder desiguais, repressão e europeização do mundo, e, portanto, deve ser rejeitada; Benjamin, segundo o ensaísta e tradutor Sérgio Paulo Rouanet, não anui a essa ideia em seus contornos totais (ROUANET, 1987). A crítica à razão realizada por Benjamin não proporia uma leitura radical antirracional e, ainda, não convidaria o leitor ao irracionalismo, tendência que se manifesta naquela literatura. Pelo contrário, a crítica benjaminiana convidaria o leitor a “avançar com o machado afiado da razão [geschliffenen Axt der Vernunft], sem olhar nem para a direita nem para a esquerda, para não sucumbir ao horror que acena das profundezas da selva” (GS, V, 1, p. 570-571 [N 1, 4]; *Passagens*, 499).¹ Benjamin compreenderia, portanto, o caminho da racionalidade como o único potencialmente forte para penetrar o universo da modernidade capitalista que, segundo ele, renova as forças contrárias à razão e dá contornos a um espaço fantasmagórico, um espaço do mito.

Rouanet, em “Por que o moderno envelhece tão rápido?”, lembra que Benjamin, discordando de Max Weber, entende a modernidade não como a época da ascese intramundana, da reificação do desencantamento e da secularização², mas, ao contrário, como o reino do mito, repleto de *fantasmagorias*³; um universo essencialmente onírico.

¹ A coleção dos Trabalhos Reunidos [*Gesammelte Schriften*] de Walter Benjamin será citada daqui adiante como “GS”, seguido do número do tomo, número do volume, página e, quando for o caso, numeração do fragmento. A tradução brasileira do trabalho das *Passagens* [*Das Passagen-Werk*] será citada daqui adiante como “*Passagens*”, apenas. Cf. Benjamin *et al.* (2006).

² O *desencantamento do mundo - Entzauberung der Welt* – é uma fórmula empregada por Max Weber apenas na versão de 1920 da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* que deduz dos processos de decadência dos poderes religiosos a da ascese intramundana destes a secularização e desmitificação do mundo ocidental. “A inserção consiste de apenas um período e diz o seguinte: ‘Aquele grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que começara com os profetas do antigo judaísmo e, em associação com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de busca da salvação como superstição e sacrilégio, chegou aqui à sua consumação’ [*Jener grosse religionsgeschichtliche Prozess der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenistischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwart, fand hier seinen Abschluss*]. Weber quis situar precisamente o ponto de partida do processo de desencantamento: seus criadores, arautos, primeiros portadores e propagadores (Träger) foram os profetas de Israel, florão do judaísmo antigo. E foram as seitas puritanas seus radicais e autoconfiantes portadores na época pioneira da gestação histórica da moderna civilização do trabalho, seu ponto de chegada religioso, depois do qual, então, se transitou até a primazia da ciência moderna, ‘o destino do nosso tempo’, que reduz o mundo a um mero mecanismo causal” (PIERUCCI, 1998; WEBER, 2004, p. 96).

³ Termo originalmente criado por Etienne Gaspard Robertson, físico belga estudioso de fenômenos óticos. Segundo Jaeho Kang, professor da New School for Social Research em Nova York, *fantasmagorie* era o nome que Etienne dava ao seu espetáculo de fantasmas, uma exibição de ilusionismo. Benjamin emprega o termo para dizer das atualizações do passado no presente da modernidade. Como *fantasmagoria* Benjamin entende a imagem que a mercadoria, ou qualquer objeto, produz de si mesmo; a *fantasmagoria* é a presença de uma ilusão, tal qual o espetáculo de fantasmas de Etienne. “A propriedade que recai sobre a mercadoria como seu caráter fetichista é inerente à própria sociedade produtora de mercadorias, não como ela é em si, mas como ela representa a si mesma e acredita compreender-se quando faz abstração do fato de que ela produz mercadorias. A imagem que

A modernidade, cujo centro espiritual situa-se no século XIX, não se desencantaria, mas renovaria seu encantamento a partir das fantasmagorias próprias do seu tempo. Pois “o capitalismo [referência clara ao séc. XIX e ao desenvolvimento do mundo do mercado que lhe é peculiar] foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas [mythischen Kräfte]” (GS, V, 1, p. 494 [K 1a, 8]; *Passagens*, 436). Sua orientação mítica, a do capitalismo, abarcaria a totalidade da modernidade europeia.

Em um pequeno fragmento – anotações que datam provavelmente de 1921 – de nome “Capitalismo como [e] religião” [Kapitalismus als (und) Religion], pela via de uma leitura-crítica nietzscheana e freudiana, Benjamin nomeia o capitalismo como religião, segundo os mesmos atributos míticos que são evocados no convoluto K da obra das *Passagens* (1927-1940). O capitalismo seria uma religião no sentido de que “serve essencialmente para satisfazer as *preocupações, os tormentos, os desassossegos* [Sorgen, Qualen, Unruhen] a que antes as chamadas religiões davam resposta” (GS, VI: 100; BENJAMIN, 2012, p. 35). Ele seria puramente uma religião de culto; um culto sem dogma ou teologia; um culto permanente; um culto essencialmente vinculado ao utilitarismo – visível em todos os níveis sociais e presente na origem do já aludido “sono” da modernidade que (re)ativa as forças míticas. “Nele, tudo tem somente significado numa relação direta com o culto, *não conhece uma dogmática específica, não tem uma teologia* [er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie]” (GS, VI, p. 100; BENJAMIN, 2012, p. 35). Outro aspecto especial do culto capitalista seria a incapacidade de redimir e, por outro lado, a supercapacidade de gerar culpa em seus “fiéis”. Dentro desse culto não haveria redenção, mas apenas fora dele, segundo Benjamin. E nessa religião, a reforma do ser não seria o alvo, mas antes sua *aniquilação* [Zertrümmerung]; a sua desumanização.

Em “Capitalismo como religião” Benjamin questiona uma das principais ideias que norteiam a concepção do desencantamento de mundo dentro da modernidade do século XIX e início do século XX, a saber, a morte de Deus, asseverada por Nietzsche em *Assim Falava Zaratustra* e *A Gaia Ciência*.⁴ A morte de Deus é expressamente

ela assim produz de si mesma e que costuma designar como sua cultura corresponde ao conceito de fantasmagoria” (*Passagens*, 711 [X, 13a]).

⁴ “Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? [...] Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrescem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!’” (NIETZSCHE, 2001, p. 147).

negada por Benjamin. Crer em tal morte seria deixar-se batizar pelos diretores do culto capitalista e se tornar um fiel deste culto. Benjamin norteia seu argumento pelo fim da transcendência de Deus, mas não por sua morte. Segundo ele, Deus foi sorvido pelo destino humano e, por isso, sua presença (e não sua transcendência) se estende sobre o inconsciente fetichista medrado pelo capitalismo, especialmente na mercadoria.⁵ Nela, “o capital [...] cobra juros ao inferno do inconsciente [die Hölle des Unbewußten verzinst]” (GS, VI, p. 101; BENJAMIN, 2012, p. 36), pois, como notifica Benjamin no *exposé* de 1935 da obra das *Passagens*, intitulado *Paris, capitale du XIXe siècle*, o fetichismo subjacente a mercadoria dá início ao seu culto (*Passagens*, 45).

Benjamin, portanto, discorda de Max Weber uma vez que enxerga no capitalismo como religião a renovação das forças míticas; mas, por outro lado, aquiesce a ideia weberiana que relaciona o desenvolvimento do capitalismo com desenvolvimento do cristianismo. “O capitalismo desenvolveu-se no Ocidente de forma parasitária sobre o cristianismo [Der Kapitalismus hat sich [...] auf dem Christentum parasitar im Abendland entwickelt] [...] de tal modo que a história do cristianismo se tornou essencialmente a do seu parasita, o capitalismo” (GS, VI, p. 102; BENJAMIN, 2012, p. 37). Essa religiosidade capitalista é mais um index do sono no qual a modernidade se encontraria.

Assim, pelo olhar benjaminiano, o capitalismo, as liberdades burguesas, a ilustração e sua crença no progresso, a fé na ciência, ao contrário do que vislumbravam seus profetas, renovaram as forças míticas da Europa do século XIX.

49

La révolution industrielle, le triomphe de la technique et des sciences qui apportent la preuve ou mettent en évidence les domaines sans cesse élargis de la nature, l'avènement des masses dans les villes n'ont aucunement surmonté ces représentations mythiques, d'après cette irritant affirmation de Benjamin; bien au contraire, ils les ont favorisées et on contribué à leur réhabilitation.

[A revolução industrial, o triunfo da técnica e das ciências que trazem a prova ou colocam em evidência os domínios continuamente ampliados da natureza, o advento das massas nas cidades, nada disso supera as representações míticas segundo a irritante afirmação de Benjamin; bem ao contrário, tudo isso têm favorecido e contribui para sua reabilitação] (JANZ, 1983, p. 454).

Eis uma concepção essencial do pensamento benjaminiano que vai de encontro com grande parte das análises sobre a modernidade capitalista. Até mesmo Hanna Arendt, em *A condição humana*, deixa-se seduzir pelo desencantamento de mundo proposto por Max Weber (ARENDR, 2008, p. 333). Mas, para Benjamin, o capitalismo enquanto estrutura econômica e social essencial da modernidade europeia teria gerado um espaço cuja natureza se insere no registro do sono e dos sonhos, do mito

⁵ Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber es ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen (GS, VI, p. 101).

e da irracionalidade, diferentemente do que Weber anuncia em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

No entanto, o sono e o teor irracionalista que dele imediatamente deriva precisam ser cuidadosamente tratados, pois tanto o sono quanto os sonhos devem à racionalidade sua estrutura, e sob a tutela dela haverão de ser observados. E Benjamin se interessa profundamente em extinguir o mito e o irracionalismo a partir de sua consciência, não em fermentá-los. Benjamin seria um “falso irracionalista”,⁶ como já sugerido.

Para exemplificar a compreensão benjaminiana dos limites racionais e irracionais da sua crítica ao capitalismo, é possível enxergar no texto “O Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia” [Der Surrealismus: Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz] algo além da reflexão sobre o caráter do método surrealista (notoriamente irracionalista) e seus desdobramentos. No texto sobre o surrealismo, Benjamin expõe o teor racional bem como o teor irracional do que ele chamou de *iluminação profana* [profanen Erleuchtung]: “a superação autêntica e criadora da iluminação religiosa” [Die wahre, schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung] (GS, II, 1, p. 297; BENJAMIN, 1986, p. 23). O haxixe ou o ópio, instrumentos próprios ao processo criativo surrealista dos anos de 1920 e 1930, poderiam servir de propedêutica para a *iluminação profana*, mas a *embriaguez* [rauschhafter] não seria o seu método que, na verdade, seria o próprio pensamento. Mobilizar as energias da embriaguez enquanto método seria produtivo, pois o elemento de embriaguez estaria vivo em cada ato revolucionário.⁷ Mas isso não seria o bastante, “privilegiá-lo exclusivamente seria sacrificar a preparação metódica e disciplinada da revolução” (GS, II, 1, p. 307; BENJAMIN, 1986, p. 32). Precisamente, nesta passagem, Benjamin valoriza o caráter anárquico da embriaguez; mesmo assim lembra a sua insuficiência, porque

Die passionierteste Untersuchung telepathischer Phänomene zum Beispiel wird einen über das Lesen (das ein eminent telepathischer Vorgang ist) nicht halb soviel lehren, wie die profane Erleuchtung des Lesens über die telepathischen Phänomene. Oder: die passionierteste Untersuchung des Haschischrausches wird einen über das Denken (das ein eminentes Narkotikum ist) nicht halb soviel lehren, wie die profane Erleuchtung des Denkens über den Haschischrausch (GS, II, 1, p. 307-308).

a investigação mais apaixonada dos fenômenos telepáticos nos ensina menos sobre a leitura (processo eminentemente telepático) que a iluminação profana da leitura pode ensinar-nos sobre os fenômenos telepáticos. Da mesma forma, a investigação mais apaixonada da embriaguez produzida pelo haxixe

⁶ Referência ao ensaio de Rouanet chamado “Benjamin, o falso irracionalista” presente na obra *As Razões do Iluminismo*.

⁷ Entenda-se, por ora, “revolução” em um sentido amplo: social e epistemológico. Social como revolução do ser; epistemológico como advento de um conhecimento autêntico, oriundo de um conceito de verdade e de experiência autênticos.

nos ensina menos sobre o pensamento (que é um narcótico eminente) que a iluminação profana do pensamento pode ensinar-nos sobre a embriaguez do haxixe (BENJAMIN, 1986, p. 33).

A *embriaguez*, motivo irracional, portanto, seria um meio menos autêntico para o alcance da *iluminação profana*. O pensamento e a leitura, por sua vez, são os meios para a autêntica iluminação profana, aquela que supera a iluminação religiosa. O homem que lê e pensa seria, potencialmente, um iluminado mais profano que os ébrios, segundo Benjamin. E, assim, o caráter racional de sua visada sobre a *iluminação*, ou o próprio ato de pensar, não deixa dúvidas sobre seu projeto de revisão racional da razão em sua acepção clássica.

A revisão proposta pelo projeto benjaminiano não seria a de irracionalização; proposta que encontraria a modernidade e a faria sobreviver. Seria, ao contrário, uma revisão do conceito clássico de razão, soberano e objetivo. Ora, o subjetivismo puro, proposta irracionalizante, anularia a efetividade de ação das faculdades humanas, condicionando-as à mera vontade. Por outro lado, um racionalismo consciente das forças materiais e psíquicas que cerceiam tal vontade se alinha à proposta benjaminiana, a de trazer à vigília a razão moderna que, ao cair em um sono profundo, perdeu-se em sua inconsciência, saturada de qualidades míticas próprias ao sono. E para habitar esse lugar onírico-religioso chamado modernidade capitalista, para criticá-lo, fim original de toda sua obra, dos escritos de juventude ao trabalho das *Passagens*, a ferramenta e o procedimento devem ser o único instrumento que racionalmente penetra o teor irracional próprio à metafísica-religiosa do universo mítico. Esse instrumento é a teologia. A teologia é o procedimento que racionaliza a divindade, o mito. Ela é a *de divinitate rationem sive sermonem – razão ou discurso sobre a divindade*.⁸ Ela parte da razão e tem a razão como fim. Dela, Benjamin se serve como instrumento linguístico e

⁸ Segundo AGOSTINHO, de Hipona. *A cidade de Deus (Contra os Pagãos)*. 3ª ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1991. Vale lembrar que teologia não corresponde à religiosidade. E em Benjamin esse limite é claramente imposto. Jeanne-Marie Gagnebin, em artigo dedicado ao messianismo e à teologia no pensamento de Walter Benjamin, destaca: “o pensamento de Benjamin foi profundamente marcado, impregnado, como ele mesmo o diz, por motivos oriundos da tradição teológica, antes de tudo judaica mas também cristã (ver a célebre noção de *apokatastasis* de Orígenes citada por Benjamin em várias ocasiões); em contrapartida, esse seu pensamento mantém uma distância importante com relação à religião e ao religioso” (GAGNEBIN, 1999, p. 196). Gagnebin lembra que, no “Prefácio epistemo-crítico” da obra *Origem do drama trágico alemão*, Benjamin, ao delimitar o seu método, reabilita os ratados teológicos medievais como referências a tarefa de exposição/apresentação – *Darstellung* – da verdade (GAGNEBIN, 1999, p. 200). Ademais, Gagnebin aponta o “fragmento-teológico político”, escrito dos anos 1920, como passagem na qual indubitavelmente Benjamin distinguiria a esfera do religioso da esfera do político (entendido como tudo aquilo que diz do mundo profano, o que inclui a teologia como a profana tentativa de racionalização da ordem do divino); pois, “a ordem do profano não pode ser constituída sobre o pensamento do reino de Deus” (BENJAMIN, 2012, p. 23). Nesse fragmento, Benjamin critica, especificamente, a concepção de teocracia – tentativa de tornar o religioso à ordem do profano (político) – pela via do comentário da obra de Ernst Bloch, *Espírito da Utopia*.

metodológico para trazer até os limites da razão tudo quanto pertence aos limites da religião e do mito. E, como visto, esses limites, para Benjamin, em sua análise crítica da modernidade capitalista, são limiares. Os motivos teológicos, messianismo, redenção, revelação, etc, referem-se, portanto, a instrumentos que contêm a potência de penetrar a modernidade religiosa-capitalista, adentrar seu inconsciente e, por conseguinte, trazê-la à consciência, espaço racional da vigília.

Nesse sentido, no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos (GAGNEBIN, 1999, p. 201).

Não por acaso, a primeira das *Teses* do texto “Sobre o conceito de história” [Über den Begriff der Geschichte] (1940) argumenta especificamente sobre a teologia. Ali, a teologia diz respeito ao primado epistemológico da análise benjaminiana sobre a modernidade do início do século XX e aquilo que a ele pareceu seu ponto de inflexão, o conceito de história – análise que culmina com um texto dedicado exclusivamente ao conceito, justamente o texto em questão.

Na primeira das *Teses*, Benjamin evoca a figura de um autômato jogador de xadrez; um boneco enxadrista vestido à moda turca que, curiosamente, está presente em um conto de Edgar Allan Poe chamado “O jogador de xadrez de Maelzel”. O autômato, no entanto, mesmo sendo um boneco, comporta-se como um mestre enxadrista, ganhando qualquer partida e medindo forças com qualquer adversário, tanto no conto de Allan Poe como na passagem de Benjamin. Na primeira tese sobre o conceito de história, existe um sistema de espelhos que causa a impressão de não haver nada por baixo do grande tabuleiro posto a frente do mestre turco; porém, um anão, mestre enxadrista, esconde-se debaixo da grande mesa e, sem ser visto, por meio de um sistema de cordas, assegura ao autômato a vitória, sempre. Uma imagem impressionante que, em uma contrapartida filosófica esboçada na primeira tese, diz que “a vitória está sempre reservada ao boneco a que se chama ‘materialismo histórico’” (GS, I, 2, p. 693; *Teses*, 9).⁹ Mas com uma condição: ele, o boneco (materialismo histórico), “pode desafiar qualquer um *se tiver ao seu serviço a teologia – wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt*” (GS, I, 2, p. 693; *Teses*, 9).¹⁰

⁹ Daqui adiante citado como *Teses*, apenas, referindo-se a tradução de João Barrento em *O Anjo da História*. Cf. Benjamin (2012).

¹⁰ Slavoj Žižek, em *The sublime object of ideology*, acertadamente, chama a atenção para uma contradição da primeira tese. Na alegoria do autômato enxadrista é o anão (teologia) quem controla o boneco (materialismo histórico), ao passo que na contrapartida filosófica benjaminiana é o materialista histórico quem toma ao seu serviço a teologia (ŽIZEK, 1989, p. 136-137). E por essa contradição, os partidários de um Benjamin primordialmente

Segundo a primeira tese, o materialismo histórico benjaminiano apenas assegura sua completa potência quando compreende que seu objeto, o capitalismo compreendido como o próprio espírito da modernidade, enquadra-se nos limites do mito e da religião. E que, portanto, nenhuma análise – histórica, sociológica, literária, econômica, epistemológica, política – da modernidade livre de teologia conseguirá obter êxito. A primeira tese é um aviso inicial (primeiro) sobre a forma que a teologia tem no pensamento de Benjamin, como tantas outras passagens sinalizam. Toda a obra benjaminiana asseguraria sua potência e atualidade por estar embebida¹¹ em teologia, ferramenta não só fecunda como necessária a qualquer análise sobre a modernidade mítico-capitalista e suas nuances sociais, políticas e epistemológicas que, de alguma forma, estendem-se até a contemporaneidade. “Todo solo [do séc. XIX] deve alguma vez ter sido revolvido pela razão, carpido do matagal do desvario e do mito” (GS, V, 1, p. 571 [N 1, 4]; *Passagens*, 499), segundo Benjamin. E a teologia seria a única ferramenta capaz de carpir do solo da história esse matagal e “tornar cultiváveis regiões onde até agora viceja apenas a loucura” (GS, V, 1, p. 571 [N 1, 4]; *Passagens*, 499).

O mito do Progresso é o dogma essencial da religião capitalista

A crítica de maior fôlego na obra tardia de Benjamin se dirige ao *Progresso* enquanto ideologia; visto que o *Progresso* é, segundo o pensamento benjaminiano, o grande mitificador e sonífero da modernidade. Em relação ao progresso técnico, elogios se misturam ao olhar clínico benjaminiano sobre as diversas nuances dos problemas que tal técnica proporciona ao indivíduo moderno e a sua coletividade. Basta lembrar, a título de exemplo, o texto sobre a “Obra de Arte na Época da Reprodutibilidade Técnica” no qual o filósofo alemão, ao relacionar a *queda da aura* (em função da reprodutibilidade da obra de arte ou do progresso técnico da reprodutibilidade) com o fim de seu teor teológico, sustenta a concepção de que o progresso técnico retira da obra de arte não só sua *aura*, mas também seu invólucro ritual, o que possibilita uma proximidade maior das massas com a obra de arte. Afirma o próprio Benjamin que “a medida que as obras de arte se emancipam do seu uso ritual, aumentam as ocasiões para que elas sejam expostas” [Mit der

teólogo (Gershom Scholem) e, por outro lado, os partidários de um Benjamin puramente materialista (Hans Dieter Kittsteiner), digladiam-se pela interpretação “correta” da primeira tese (GAGNEBIN, 1999, p. 193). No entanto, seja um ou outro a tomar a frente, o que faz da primeira tese algo de pertinente para a compreensão do lugar da teologia no pensamento de Benjamin é o seu caráter necessário. O materialismo histórico como chave-de-análise da modernidade não possui potência crítica sem a ferramenta/procedimento teologia, segundo a tese.

¹¹ Benjamin registra em um fragmento da obra das *Passagens*: “Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta. Ele está completamente *embebido* dela” (*Passagens*, 513 [N 7a, 7]).

Emanzipation der einzelnen Kunstübungen aus dem Schoße des Kultus wachsen die Gelegenheiten zur Ausstellung ihrer Produkte] (GS, I, 2, p. 443; BENJAMIN, 1986, p. 173). Portanto, reconhecer a *queda da aura* não necessariamente seria prantear sua perda, mas poderia também indicar o estreitamento das relações entre as massas e a arte. Perde-se o ritual, mas se ganha em acesso e conhecimento.

Em contraponto ao elogio, denúncias sobre o estado oprimido do indivíduo moderno aparecem na obra de Benjamin em maior quantidade e intensidade. O professor Michel Löwy, em artigos que tratam da crítica benjaminiana sobre o progresso técnico e o progresso enquanto ideologia¹² chama a atenção para a série de questões levantadas pela obra benjaminiana. Segundo Löwy, Benjamin não recusaria o progresso técnico, fruto da razão, mas, sim, recusaria obstinada e apaixonadamente o mito do *Progresso*, mortalmente perigoso. O mito do *Progresso* seria a expressão espiritual da razão radicalizada na técnica que, para Benjamin, produz o oposto de sua promessa. E, ainda, seria o mito ou ideologia do *Progresso* o grande culpado por alguns sonhos intranquilos nos quais a modernidade se encontrou, tal como as guerras mundiais, a intolerância nacionalista, racial e a complexa realidade das massas sob o julgo do Estado moderno, oriundo das revoluções político-sociais próprias ao ambiente europeu. Nesse último caso, é notável o envolvimento de Benjamin com a literatura marxista.

54

Segundo Löwy, Benjamin denuncia o fato de que o progresso técnico, aquele que em sua expressão mítica anuncia as máquinas como aliviadoras do fardo do trabalhador, nada mais faria que intensificar a exploração e a alienação do trabalhador em relação ao processo produtivo (LÖWY, 1990, p. 192). E, como aponta Benjamin, “devido à volúpia do lucro, a classe dominante procurou satisfação através da tecnologia; ela traiu o homem e transformou o leito nupcial em um banho de sangue” (LÖWY, 1990, p. 208), pois a razão que prometia a liberdade – conceito largamente propagado pela política e filosofia dos séculos XVIII e XIX – conduziu a humanidade à contradição de sua própria escravização, à destruição da fraternidade que anunciava. As filosofias da história peculiares as *lumières* francesas e a *Aufklärung* alemã, suas promessas de uma História Universal – *Weltgeschichte* –, frustram-se, pois a razão da história hegeliana¹³ que profetizava a liberdade total, realização do projeto teológico medieval pela via científica, mostrou-se

¹² “Walter Benjamin crítico do progresso: à procura da experiência perdida” e “Alarme de incêndio: a crítica da tecnologia em Walter Benjamin” (LÖWY, 1990).

¹³ “O *Espírito*, este conceito compreendido como supremo, para Hegel, encontra-se na universalidade do absoluto. Em outras palavras, o *Espírito* é a realização da Razão humana em uma realidade ética – *sittliche Leben* – que se porta de maneira viva. O *Espírito* é o inexorável movimento da consciência de forma progressiva, guiado pelo impulso de perfectibilidade – *Trieb der Perfektibilität* – inerente ao homem. E este impulso para perfectibilidade é livre, pois a substância imediata do *Espírito* seria a própria liberdade, motivo pelo qual o *Espírito* se movimenta e gera em si aquilo que se compreende como o tempo. O *Espírito* é também universal e sua objetivação seria, segundo Hegel, a história universal – *Weltgeschichte* –, trabalhada no fim da obra *Princípios da Filosofia do Direito*” (LEITE, 2014, p. 40-41).

a ruína de si mesma. A História Universal prometia a realização de uma fraternidade global pela averiguação científica das afinidades históricas dos povos a partir de um fio histórico-progressivo. Afirmativa que está notadamente em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de Immanuel Kant. Neste texto, Kant aponta, claramente, para a necessidade da constituição sistemática de “um fio condutor *a priori* [einen Leitfaden *a priori*]” (KANT, AA, VIII, p. 30)¹⁴ sob a forma de uma História Universal. Somente assim a história poderia ser observada pelo filósofo.

Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, läßt dennoch von sich hoffen: daß, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können (KANT, AA, VIII, p. 17).

De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais (KANT, 2003, p. 3).

55

No entanto, conforme a leitura anticapitalista de Benjamin, o que a História Universal promoveu foi, bem ao contrário, a incompreensão e aversão nacionalista ao outro, de maneira racionalizada. A razão que pretende a universalização dos povos gera uma clara aversão em relação ao estrangeiro, porque ela se radicalizou no espírito do *Progresso* que é, por fim, homogeneizador, intolerante ao que não é próprio ao centro deste processo.

A razão que se radicalizou na técnica radicaliza também o lugar do indivíduo: como mera peça de um maquinário a ser explorada até a exaustão. O progresso técnico em sua filiação burguesa não poderia, assim, encarnar sua promessa de redenção, enquanto libertador do homem da maldição divino-genética de retirar apenas do suor de seu rosto o fruto de seu trabalho.¹⁵ O homem racional moderno que creditou

¹⁴ O original da *Akademie-Textausgab* será citado abreviadamente como “AA”, seguido do tomo, volume e página.

¹⁵ Referência à maldição que Deus lança sobre os homens no primeiro livro bíblico. Cf. Gênesis 3: 19 - “Do suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, porque dela foste tomado; porquanto és pó, e ao pó tornarás”.

às máquinas tal promessa libertadora foi o mesmo que sentenciou seu próximo à maldição pior, a de Sísifo, condenado ao eterno retorno da mesma punição. Benjamin, no trabalho das *Passagens*, objetivando sua crítica ao espírito do progresso técnico, sublinha uma citação de *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [A situação da classe operária na Inglaterra], de Friedrich Engels, que diz o seguinte:

Der trübselige Schlendrian einer endlosen Arbeitsqual, worin derselbe mechanische Prozeß immer wieder durchgemacht wird, gleicht der Arbeit des Sisyphus; die Last der Arbeit, gleich dem Felsen, fällt immer wieder auf den abgematteten Arbeiter zurück (GS, V, 1, p. 162 [D 2a, 4]).

A triste rotina [monotonia] de um infindável sofrimento no trabalho, no qual o mesmo processo mecânico é repetido sempre, assemelha-se ao trabalho de Sísifo; o fardo do trabalhado, tal qual a pedra de Sísifo, despenca sempre sobre o operário esgotado (*Passagens*, 146).

Assim, por essa leitura do trabalho fabril, o trabalhador da modernidade europeia seria prisioneiro da linha de montagem, estrutura repetitiva, parte do universo do *sempre-o-mesmo*, e se comportaria tal qual um autômato, incorporado à máquina e parte dela mesma. Benjamin ainda acrescenta que a ideia de eterno retorno – visado a partir da obra de Friedrich Nietzsche –, encobre em um *racionalismo raso* [platte Rationalismus] uma concepção mítica semelhante a do *Progresso*. “A crença [fé] no progresso [Der Glaube an den Fortschritt], em sua infinita perfectibilidade – uma tarefa infinita da moral [visão kantiana do progresso] – [e] a representação do eterno retorno são complementares” (GS, V, 1, p. 178 [D10a, 5]; *Passagens*, 159). Chama-se a atenção, portanto, à fisionomia do trabalhador moderno que, como visto, é desenhada na obra de Walter Benjamin sob a luz da crítica ao conceito de *Progresso* e a relação dele com a razão técnica. Não coincidentemente, as duas grandes correntes políticas da Alemanha dos anos 1930 (fascismo alemão e socialdemocracia) se enredam nessas questões. E Benjamin, em suas *Teses* sobre o conceito de história vaticinam a ruína desta premissa para ambas.

56

A ascensão do nacional socialismo e sua relação com a ideologia do Progresso

Os traços tecnocráticos do fascismo alemão são observados por Walter Benjamin em “Sobre o conceito de História”. Na tese de número XI, Benjamin ilumina um elemento central do nacional socialismo alemão, a saber, a fé no *Progresso* técnico enquanto sinal de que estavam, os alemães, nos trilhos de uma progressão crescente rumo a uma situação tal que a técnica, de forma autônoma, realizaria a sociedade sem classes.

A crença do fascismo alemão sobre a natureza emancipatória da técnica concordava, segundo Benjamin, com a ideia de *Progresso* da socialdemocracia, supostamente antagônica ao nacional socialismo. A socialdemocracia revela “aqueles traços tecnocráticos [technokratischen] que mais tarde iremos encontrar no fascismo” (GS, I, 2, p. 699; *Teses*, 15), pois a socialdemocracia acreditava no esquema marxiano-etapista que a Segunda Internacional elaborou e no qual fiou suas forças. “O desenvolvimento técnico foi visto por elas [Segunda Internacional e socialdemocracia] como o declive da corrente que julgavam acompanhar [Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte]” (GS, I, 2, p. 698; *Teses*, 15). De acordo com a Segunda Internacional, a revolução social ocorreria no momento oportuno, quando os elementos materiais convergissem para isso; bastaria aguardar a derrocada do nacional socialismo. Essa ideia *progressista* que a socialdemocracia sustentou permitiu que as potenciais forças de contenção do nazismo, segundo Benjamin, enfraquecessem diante da ideologia nazista do *Progresso*. Ela sim, a ideologia nazista do *Progresso*, soube adentrar os sonhos da modernidade no qual a técnica seria o instrumento para atingir a tão procurada liberdade. O nacional socialismo faz esse sonho *sobreviver*.

Buscando detalhar a origem da postura da socialdemocracia alemã dos anos 1930, sobre o teórico do materialismo Josef Dietzgen, que atribui ao trabalho uma força redentora que somente ele possui, diz Benjamin:

Dieser vulgärmarxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, hält sich bei der Frage nicht lange auf, wie ihr Produkt den Arbeitern selber anschlägt, solange sie nicht darüber verfügen können. Er will nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben (GS, I, 2, p. 699).

Essa concepção do trabalho própria da vulgata marxista [a de Dietzgen] não se preocupa muito em responder a questão de saber como é que seu produto [do trabalho] pode reverter a favor dos trabalhadores enquanto eles não forem detentores do produto desse trabalho. É uma concepção que apenas leva em conta os progressos na dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade (*Teses*, 15).

As noções de trabalho, técnica, dominação, natureza, todas confluem para a ideia de *Progresso* enquanto ideologia em que a socialdemocracia depositou seu destino. Concordando, então, com Max Weber, Benjamin vê “a antiga moral protestante do trabalho [Die alte protestantische Werkmoral]” (GS, I, 2, p. 699), impulsionada por uma “reivindicação dogmática [dogmatischen Anspruch]” (GS, I, 2, p. 700), laureada por uma força religiosa, o capitalismo, encarnada na ideologia do *Progresso*. Mas fora o fascismo alemão, não a socialdemocracia quem soube, segundo Benjamin, apropriar-se da concepção *tecnocrática* e *dogmática* de trabalho. Em uma oposição simplista

entre dominação da natureza ou exploração do proletariado, a socialdemocracia, em sua indolência, teria deixado para o nazismo a tarefa de realizar essa ideia. Benjamin propõe nessa passagem a crítica específica a um aspecto da socialdemocracia alemã que, segundo ele, aponta para um conformismo inaceitável: a fé no *Progresso* e a radicalização da ideia de razão na técnica.

A XII tese continua a perscrutação benjaminiana sobre o *Progresso*.

Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt. Dieses Bewußtsein, das für kurze Zeit im, Spartacus< noch einmal zur Geltung gekommen ist, war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. Im Lauf von drei Jahrzehnten gelang es ihr, den Namen eines Blanqui fast auszulöschen, dessen Erzklang das vorige Jahrhundert erschüttert hat (GS, I, 2, p. 700).

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe lutadora e oprimida. Em Marx, ela surge como a última classe subjugada, a classe vingadora que levará às últimas consequências a obra de libertação em nome de gerações de vencidos. Essa consciência, que se manifestou por pouco tempo ainda no Movimento Espartaquista, foi sempre suspeita para a social-democracia. Em três décadas, ela, conseguiu praticamente apagar o nome de um Blanqui, um eco maior que abalou o século passado (*Teses*, 16-17).

58

Na XII tese, Benjamin lembra que a ação do Movimento Espartaquista de 1918 foi exemplo de *inconformismo* com as diretrizes teóricas e práticas da Segunda Internacional. A criação do Partido Comunista Alemão por Karl Liebknecht, o rompimento com a socialdemocracia e sua “acédia”, foram sinais de força revolucionária desse movimento que, esquecido pelo discurso socialdemocrata em plena vigência do governo nazista, parece contrariar de maneira solitária os principais movimentos políticos coevos e sua força convergente, o mito do *Progresso*. A crença no *Progresso* não fazia parte desses movimentos que pretendiam subverter tais concepções, não fomentá-las, segundo a análise de Benjamin.

Conforme a crítica benjaminiana à razão radicalizada na técnica até aqui apresentada, em “Teorias do fascismo alemão [Theorien des deutschen Faschismus]” (1930), Benjamin, no início dos anos de 1930 já aponta para o perigo de se fiar à técnica a promessa de liberdade que o discurso moderno prometia. Dedicar-se à *fé na razão* técnica seria ignorar seu uso para fins bélicos, por exemplo, um index flagrante de sua então imaturidade social, pois a técnica “com a destruição que provoca, mostra que *a realidade social não amadureceu o suficiente para transformar a técnica num órgão seu* [Daß die soziale Wirklichkeit nicht reif war, die Technik sich zum Organ zu machen]” (GS, III, p. 238; BENJAMIN, 2012, p. 111). E mais, “que a técnica não era suficientemente forte para dominar as forças elementares do social [daß die Technik nicht stark genug war, die gesellschaftlichen Elementarkräfte zu bewältigen]” (GS, III, p. 238; BENJAMIN,

2012, p. 111). A técnica, ela mesma, não seria o bastante para promover a liberdade, diferentemente do que a mitologia progressista alardeava, pois ela se encontraria sob o domínio das forças capitalistas que, atendendo a *sua natureza econômica* [ihrer wirtschaftlichen Natur] (GS, III, p. 238), não se furta de apontar Benjamin, “não pode[m] fazer outra coisa que não seja separar o mais possível a esfera técnica da chamada esfera do espírito, não pode deixar de excluir decididamente a ideia da técnica de qualquer participação na ordem social” (BENJAMIN, 2012, p. 111).

A técnica que potencialmente serviria às massas, como apontado no texto sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte, serve, na verdade, ao chamado *vencedor* [Sieger], a *classe dominante* [herrschenden Klasse], segundo o texto sobre o conceito de história. Trata-se, portanto, segundo as *Teses*, de modificar essa situação, cessando o movimento de radicalização da razão na técnica pela via racional de revisão do conceito clássico de razão de forma que a torne reflexiva, novamente revolucionária em seu sentido mais amplo. De maneira que a modernidade possa tomar consciência de seus sonhos, interpretá-los, elaborá-los, carpir o mito do terreno da história com o *machado afiado da razão*, então, reformulada. Cessar esse movimento da razão técnica seria, em seu sentido político imediato, cessar o movimento do *Progresso* enquanto ideologia que, nos anos 1930 e 1940, impulsiona o Partido Nacional Socialista Alemão rumo à barbárie anunciada e denunciada de forma perspicaz pelo Anjo da História de Walter Benjamin.

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den *Fortschritt* nennen, ist dieser Sturm (GS, I, 2, p. 697-698).

Há um quadro de Klee intitulado Angelus Novus. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele voltou as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o *progresso* é este vendaval (*Teses*, 14).

Referências

- BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHAUSER, Hermann. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____; BARRENTO, João. **O Anjo da história**. São Paulo: Autêntica, 2012.
- _____. *et al.* **Passagens**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin. **Estudos Avançados**, v. 13, n. 37, p. 191-206, 1999.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. 7ª ed. São Paulo: Centauro, 2007.
- JANZ, Rolf-Peter. Expérience mystique et expérience historique au XIXe siècle. In: **Walter Benjamin et Paris**, Colóquio internacional, Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.
- KANG, Jaeho. O espetáculo da modernidade: a crítica da cultura de Walter Benjamin. **Novos estudos - CEBRAP**, n. 84, p. 215-233, 2009.
- KANT, Immanuel. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: _____. **Werke**: Akademie-Textausgabe, Bd VIII, Abhandlungen nach 1781. Berlin: de Gruyter, 1968.
- 60 _____; NAVES, Rodrigo; TERRA, Ricardo. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KITTSTEINER, Hans Dieter. Walter Benjamin's Historicism. **New German Critique**, n. 39, p. 179-215, 1986.
- LEITE, Augusto. Hegel e a razão moderna radicalizada no Espírito. In: Fernando Garcia; Breno Mendes; Andrea Vieira (Orgs.). **Teoria da História em Debate**. Jundiaí: Paco, 2014.
- LÖWY, Michael; BRANT, Wanda Nogueira Caldeira; GAGNEBIN, Jeanne-Marie; MULLER, Marcos Lutz. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio - uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. **Romantismo e messianismo**: ensaios sobre Lukacs e Benjamin. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1990.
- MOSÈS, Stéphane. **L'Ange de l'Histoire**. Paris: Éditions Gallimard, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2001
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, 1998, v. 13, n. 37, p. 43-73.

- REIS, José Carlos. **História da 'consciência histórica' ocidental contemporânea:** Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. Por que o moderno envelhece tão rápido? **Revista da USP**, n. 15. p. 110, 1992.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WITTE, Bernd. **Walter Benjamin:** an intellectual biography. Detroit: Wayne State University Press, 1991.
- ZIZEK, Slavoj. **The sublime object of ideology.** New York: Verso, 1989.

“JULGAR DO VALOR LITERÁRIO DE UMA COMPOSIÇÃO É EXERCER UMA FUNÇÃO CIVILIZADORA”: MACHADO DE ASSIS E A CRÍTICA TEATRAL*

Daniel Pinha Silva**

Resumo: O artigo trata da atuação de Machado de Assis como crítico teatral, entre o final dos anos 1850 e a década seguinte, operando com uma ambigüidade constituinte de sua análise. De um lado, o acento à função pedagógica, ao uso social e orientador do teatro, a partir da exposição da vida em cena; de outro, a adequação da crítica teatral a uma determinada compreensão do papel do crítico literário no tempo presente de atuação, capaz de depurar o gosto público e elevar a matéria essencial da forma literária que lhe prescinde.

Palavras-chave: Machado de Assis; Crítica literária; Teatro brasileiro.

Abstract: The article realizes an analysis about Machado de Assis as theater critic, between the late 1850s and the following decade, operating with the constituent ambiguity of his analysis. On the one hand, the emphasis on pedagogical function, the social use and a guiding function of theater, from the exhibition of life on the scene; on the other, the adequacy of theatrical criticism of a certain understanding of the literary critic's role, able to debug the public literary taste, raising the essential point of literary form.

Keywords: Machado de Assis; Literary criticism; Brazilian theater.

Estes e outros pontos cumpria a crítica estabelecê-los, se tivéssemos uma crítica doutrinária, ampla, elevada, correspondente ao que ela é em outros países. Não a temos. Há e tem havido escritos que tal nome merecem, mas raros, a espaços, sem a influência cotidiana e profunda que deveriam exercer. *A falta de uma crítica assim é um dos maiores males de que padece a nossa literatura; é mister que a análise corrija ou anime a invenção, que os pontos de doutrina e de história se investiguem, que as belezas se estudem, que os senões se apontem, que o gosto se apure e eduque, e se desenvolva e caminhe aos altos destinos que a esperam* (ASSIS, 1962, p. 804, grifo meu).

* Artigo submetido à avaliação em 2 de abril de 2015 e aprovado para publicação em 11 de maio de 2015.

** Doutor (2012) e mestre (2007) em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O diagnóstico da ausência de crítica no mundo letrado brasileiro é um dos tópicos mais recorrentes da análise de Machado de Assis contida em “Notícia da atual literatura brasileira: Instinto de Nacionalidade”, publicado pela primeira vez em 1873. O geral desejo de criar uma literatura independente era, àquela altura, a principal característica do debate literário brasileiro de sua época; no entanto, este debate não teria sido capaz, de encaminhar outro, isto é, acerca da formação de um campo crítico para a literatura brasileira. À crítica caberiam ações como “corrigir”, “animar”, “apurar”, “educar” o gosto: a ela cabe realizar a ponderação, dar o equilíbrio entre os “pontos de doutrina e de história”, isto é, realizar a mediação entre o elemento eterno e o temporário, próprios ao fenômeno literário moderno.

Na sentença abaixo, das mais citadas pelos comentadores machadianos, essa compreensão do literário fica ainda mais evidente:

Não há dúvida que uma literatura, sobretudo uma literatura nascente, deve principalmente alimentar-se dos assuntos que lhe oferece a sua região: mas não estabeleçamos doutrinas tão absolutas que a empobreçam. O que se deve exigir antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem de seu tempo e de seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço (ASSIS, 1962, p. 804).

Nesse sentido, a condição primeira para elevação de um texto literário é a existência de um *sentimento íntimo*, que não se avalia por critérios nacionais ou sociais, mas sim estéticos. E se esse critério estético se define pela relação da literatura com as suas condições temporais, ele se constitui também por um valor atemporal, universal, uma forma literária que não se insere em apenas uma época, mas percorre todas. A metáfora do sentimento íntimo se apresenta como a condição própria da experiência literária que sobrevive a todas as épocas e as extrapola; essa é a única matéria da qual nenhum literato pode fugir – nem aquele que escreve um texto literário tampouco o que examina a obra feita.¹

A formação de um campo específico de debate sobre a crítica literária empreendida no Brasil foi uma preocupação constante dos escritos críticos machadianos, não só do texto clássico de 1873, mas também de sua produção anterior. É até possível identificar nesse intento uma tinta machadiana militante, tamanha é a recorrência desse tema em artigos especialmente da década de sessenta. Segundo Jean Michel Massa (1971, p. 484), entre 1865 e 1867, Machado de Assis estava em uma encruzilhada, hesitando entre “os brilhos e as servidões da política” – que gerara, até então, vários artigos de cunho social, entusiasmados com o liberalismo e com a possibilidade de uma contribuição da literatura para a sociedade brasileira de seu tempo – “e a atração de uma *liberdade*

¹ A esse respeito ver Baptista (2003).

*sem compromissos, que ele cobiçava”, peculiar à tarefa da crítica propriamente literária. A guinada para a crítica literária estaria, segundo Massa, relacionada a um novo posicionamento profissional de Machado: “uma promoção de fato no *Diário*, seguida de uma desvinculação deste jornal em proveito de um cargo modesto de funcionário, no início de julho de 1867” (MASSA, 1971, p. 485). Uma vez garantido o sustento material em atividades profissionais estáveis, distante das disputas políticas do jornalismo combatente dos primeiros anos, abria-se espaço para o desfrute da atividade crítica plena. Não deixa de ser em tom de lamento que Massa analisa a opção machadiana pela crítica, como se esta fosse uma tarefa menor e associada a uma solidão do mundo, introspecção, isolamento que encontra suas causas em certa decepção com a política.*

Ele, que cinco anos antes lutava para transformar a sociedade, retirava-se agora à torre de marfim do estetismo. [...] O jornalismo cotidiano fatigou-o e sua esperança era criar uma obra livre e pessoal, que lhe devesse tudo. Procurou o isolamento para escrever. [...] Sentia confusamente que o destino de um escritor é, sobretudo, individual. Era um autor em busca de si mesmo, dentro de um meio particular em que conhecia os caminhos e as saídas, o que limitava e determinava a natureza de uma obra, porque o escritor estava ligado ao seu público e a um clima intelectual, ainda que escreva para si mesmo, para os homens seus contemporâneos ou para o dia de amanhã. Machado de Assis fugiu para ser ele mesmo (MASSA, 1971, p. 527).

64

É possível encontrar em textos do próprio Machado uma leitura diametralmente inversa a essa. A instituição da crítica será defendida por Machado como um dever intelectual, uma forma de deixar sua pena disponível à participação das *lutas de inteligência*² de seu tempo. Ou seja, a consolidação de um debate estético acerca da literatura não estaria dissociada de um uso social do literário, isto é, de uma submissão pública de suas idéias ao debate – contrário ao recolhimento proposto por Massa.

São bastante coerentes a esses princípios as decisões de Machado de Assis como membro do Conservatório Dramático – onde atuou como censor entre 1862 e 1864 – órgão responsável por julgar e emitir pareceres, selecionando o que poderia ser exibido ou não ao público da Corte, de acordo com as regras do decoro e com a religião.³ A censura, no entanto, era limitada se circunscrita a questões morais: caberia

² Em “O passado, o presente e o futuro da literatura brasileira”, de 1858, Machado analisa a situação literária brasileira à luz das mudanças políticas ocorridas desde a independência. Segundo ele, passado o período de erupção revolucionária da década de 1830 – vivido sob o risco de uma fragmentação territorial – e consolidada a unidade do Estado Brasileiro, cabia a tarefa dos homens de letras de seu tempo empreender a unidade nacional por meio das lutas de inteligência. Em suas palavras: “Além disso, as erupções revolucionárias agitavam as entranhas do país; o facho das dissensões civis ardia em corações inflamados pelas paixões políticas. O povo tinha-se fracionado e ia derramando pelas próprias veias a força e a vida. *Cumpria fazer cessar essas lutas fraticidas para dar lugar às lutas da inteligência*, onde a emulação é o primeiro elemento e cujo resultado imediato são os louros, fecundos da glória e os aplausos entusiásticos de uma posteridade agradecida (ASSIS, 1962, p. 787, grifo meu).

³ Sobre a atuação de Machado de Assis no Conservatório Dramático, João Roberto Faria nos fornece informações relevantes. “Machado emitiu dezesseis pareceres para o Conservatório Dramático, nos quais julgou dezessete

igualmente ao censor realizar a censura estética. Esse é um ponto que aparece no artigo “Idéias teatrais”, publicado primeiramente em 1859.

A literatura dramática tem, como todo o povo constituído, um corpo policial, que lhe serve se censura e pena: é o conservatório. Dois são, ou devem ser, os fins desta instituição: o moral e o intelectual. *Preenche o primeiro na correção das feições menos decentes das concepções dramáticas; atinge o segundo analisando e decidindo sobre o mérito literário* (ASSIS, 1962, p. 795, grifo meu).

Ou seja, em sua opinião, o censor teria uma contribuição mais completa para o debate letrado do seu tempo se tivesse autonomia para proibir a exibição de peças levando em conta o critério estético. É como se a crítica possuísse uma função civilizadora.

Julgar do valor literário de uma composição é exercer uma função civilizadora, ao mesmo que praticar um direito do espírito: é tomar um caráter menos vassalo e de mais iniciativa e deliberação (ASSIS, 1962, p. 795, grifo meu).

Eis o ponto central da experiência machadiana na crítica teatral a ser explorado no presente artigo, isto é, considerando a possibilidade de existência de uma dimensão pedagógica e orientadora para a ação a partir das peças, em convívio com outra, capaz de preservar a qualidade artístico-formal específica ao teatro.

65

Um espelho de orientação para o mundo

Não há atualmente teatro brasileiro, nenhuma peça nacional se escreve, raríssima peça nacional se representa. As cenas nacionais deste país viveram apenas de traduções. [...] Os autores cedo se enfatiaram da cena que a pouco e pouco foi decaindo até chegar ao que temos hoje, que é nada (ASSIS, 1962, p. 808).

Eis a situação do teatro brasileiro em 1873, de acordo com o autor da “Notícia da atual literatura brasileira: instinto de nacionalidade”, Joaquim Maria Machado de Assis. O tom é de profunda decepção e acento de uma ausência que, na verdade, indica o que ele esperava ver em cena nos palcos nacionais, isto é, a própria vida brasileira.

Na década de 1870, Machado não exercia mais cotidianamente a crítica teatral, como o fez por cerca de quinze anos entre 1856 e 1870⁴. Desempenhando essa tarefa

peças. O primeiro, a 16 de março de 1862, o último, a 12 de março de 1864. É evidente que o convite para tornar-se censor foi uma decorrência de sua atividade jornalística, do reconhecimento público de sua capacidade intelectual (FARIA, 2008, p. 61-62).

⁴ De acordo com João Roberto Faria, datam de 1856 os primeiros escritos de Machado sobre o teatro. O *Diário do*

que ele experimentou, mais veementemente, um jornalismo de engajamento, cujo intuito principal, citando João Roberto Faria, “era reproduzir em cena a vida social para corrigi-la com lições moralizadoras” (FARIA, 2008, p. 25). O jovem Machado da crítica teatral era um ávido defensor de mudanças no mundo e no teatro, ou melhor, no mundo a partir do teatro. Nas palavras do biográfico de Machado Jean Michel Massa:

A escolha desse gênero se explica, não apenas por um interesse pessoal, mas ainda porque, segundo ele, o escritor cumpria melhor sua missão utilizando a cena. O teatro, graças ao seu poder de sugestão, permitia impor a verdade (MASSA, 1971, p. 264).

Dissertando sobre o teatro, principalmente em seus primeiros escritos, Machado defende algo que não desenvolverá depois nos romances que lhe consagraram, principalmente a partir da década de 1880: uma função pedagógica para a literatura⁵. Trata-se de uma postura compatível com seus anos de juventude no jornalismo, quando ele convivia na redação do *Diário do Rio de Janeiro* com entusiastas do Partido Liberal, especialmente Quintino Bocaiúva, como nos aponta Astrojildo Pereira:

Sabe-se que Machado de Assis ingressou na redação do *Diário do Rio de Janeiro*, como profissional, ainda muito jovem, levado pela mão amiga de Quintino Bocaiúva, e ali exerceu funções de redator político, tanto no período em que o jornal apoiava o governo como depois, na fase de oposição. [...] Justamente por essa época foi o nome de Machado de Assis lembrado para deputado pelo partido liberal, a que pertencia o dono do jornal e que era o partido das simpatias do moço escritor. A queda dos liberais, frustrou qualquer possibilidade próxima de o fazer eleger para o Parlamento. Não se repetiria a oportunidade, e parece que Machado de Assis nunca mais se preocupou com o caso. A verdade é que as suas ambições parlamentares eram muito escassas, sobretudo porque não se coadunavam com o seu temperamento e de algum modo se chocavam com outras ambições mais poderosas, ditadas pela paixão artística e literária que o abrasava (PEREIRA, 1959, p. 90).

Era um momento em que Machado parecia estar inteiramente disposto à controvérsia⁶. Em 1861, esteve envolvido em uma polêmica com Macedo Soares, em favor de um teatro que se voltasse para a formação de padrões de orientação moral

Rio de Janeiro acolheu a maior parte dos seus escritos entre os anos de 1860 e 1867, incluindo dezesseis pareceres emitidos para o Conservatório Dramático entre 1862 e 1864. A partir de 1870 o interesse de Machado pelo teatro diminui, mas não a ponto de afastá-lo completamente dessa forma de arte (FARIA, 2008, p. 23).

⁵ Ronalds de Melo e Sousa afirma que dessa época brotaria posteriormente a grande diferença qualitativa da narrativa romanesca machadiana, ou seja, a capacidade do narrador fazer-se dramaturgo e personificar múltiplos papéis, em acordo com a cena do mundo histórico-social. Nas palavras de Melo e Sousa: “O narrador se intromete constantemente com as suas reflexões dramáticas, interpondo o fluxo inercial do estilo narrativo tradicional. Desde *Ressurreição*, e não numa suposta segunda fase, o romance machadiano dramaticamente se representa na sinfonia das reflexões do narrador, e não simplesmente na monotonia das ações logicamente concatenadas” (MELO E SOUZA, 2006, p. 79).

⁶ Este termo que faz alusão ao capítulo de D. Casmurro “Aversão a controvérsias”, que revelaria um temperamento avesso a contendas literárias e políticas de Machado de Assis. A expressão foi consagrada por Mario Casassanta (1933).

ao público espectador das peças – contrário à postura de Soares, defensor de uma produção teatral voltada ao comércio e ao entretenimento.⁷ Em 1864 usou sua pena em favor de “causas contra o Imperialismo europeu e a liberdade de crença contra os privilégios da religião oficial do Império” (MAGALHÃES JUNIOR, 1981, p. 289, v. 2).

Embebido por este engajamento que caracteriza seus primeiros anos de jornalismo, Machado aparecera, anos antes, em 1858, ocupado em discorrer sobre a tarefa e a dimensão social do homem de letras do seu tempo.

No estado atual das cousas, a literatura não pode ser perfeitamente um culto, um dogma intelectual, e o literato não pode aspirar a uma existência independente, mas sim tornar-se um homem social, participando dos movimentos da sociedade em que vive e de que depende (ASSIS, 1962, p. 788, grifo meu).

Aqui, a requisição social da literatura aparece em primeiro plano e o literato não tem uma existência isolada de seu tempo. Ele deve pensar, imerso nele, sobre os problemas de sua sociedade. Mesmo assim, o literato/homem social de Machado não chega a apontar caminhos efetivos para a ação – tal como ocorreria em sua crítica teatral. A reflexão já se configura como a ação, em face das mudanças decorrentes do progresso material e no modo como tais inovações afetariam os comportamentos humanos:

A sociedade atual não é decerto compassiva, não acolhe o talento como deve fazê-lo. Compreendamos! Nós não somos inimigos encarniçados do progresso material. Chateaubriand o disse: ‘Quando se aperfeiçoar ao vapor, quando unido ao telégrafo tiver feito desaparecer as distâncias, não hão de ser só as mercadorias que hão de viajar de um lado a outro do globo, com a rapidez do relâmpago; hão de ser também as idéias.’ Este pensamento daquele restaurador do cristianismo – é justamente o nosso; – nem é o desenvolvimento material que acusamos e atacamos. O que nós queremos, o querem todas as vocações, todos os talentos da atualidade literária, é que a sociedade não se lance exclusivamente na realização desse progresso material, magnífico pretexto da especulação, para certos espíritos positivos que se alentam no fluxo e refluxo das operações monetárias. O predomínio exclusivo dessa realeza parva, legitimidade fundada numa letra de câmbio, é bem fatal às inteligências; o talento pede e tem também direito aos olhares piedosos da

67

⁷ Sobre a polêmica com Macedo Soares, nos auxilia a rica biografia escrita por Raimundo de Magalhães Junior. Desde o texto “Ideias vagas” publicados na Marmota Fluminense de 31 de julho de 1856, Machado já falava da importância do teatro para conhecer o estágio de civilização de um povo, apoiando a formação de uma comissão por parte do governo que encaminhasse o teatro para ganhos mais reais. Macedo Soares defenderia o teatro como uma “indústria”, exaltando a liberdade e a concorrência. “[Soares] Declarava-se contrário ao monopólio e, em novo artigo [no *Correio Mercantil*], a 9 de dezembro de 1861, continuou a atacar as ideias que Machado professava desde a Marmota Fluminense e o Espelho. ‘O teatro é uma empresa industrial, que vive de capital ajudado pelo trabalho. Em uma sala de espetáculos há, de um lado, artistas que satisfazem às necessidades estéticas do público; e, do outro lado, espectadores que pagam o prazer do espetáculo’. Nos artigos de Machado no *Diário do Rio de Janeiro* de 16 de dezembro de 1861, e de 24 de dezembro, atacou o ponto defendido por Macedo Soares: ‘O Sr. Macedo Soares, nos seus dois últimos artigos, apesar do talento e da sua ilustração, não pode demonstrar que o teatro escapa à lei econômica que rege as corporações industriais; eu continuo convencido do contrário’” (MAGALHAES JUNIOR, 1981, p. 170).

“Julgar do valor literário de uma composição é exercer uma função civilizadora”

sociedade moderna: negarlhos é matar-lhes todas as aspirações, é nulificar-lhe todos os esforços aplicados na realização das idéias mais generosas, dos princípios mais salutareos e nos germens mais fecundos do progresso e da civilização (ASSIS, 1962, p. 787, grifo meu).

Machado expõe um problema que abarca a sociedade brasileira em sua época, mas não somente. Os males da especulação financeira, a introdução do crédito especulativo em detrimento do produtivo, o deslumbramento provocado pelos progressos materiais, enfim, não são questões exclusivamente brasileiras, tampouco oitocentistas. Não é à toa que Antonio Candido sugerirá,⁸ anos depois, que Machado antecipa nesse momento um tópico caro ao debate sobre os impactos da modernização material, geradores de um olhar inebriado e reificado do homem em face de si. Daí se eleva o papel das idéias, como capazes de impor reflexão onde só há êxtase.

Passagens dessa natureza podem ser encontradas também na série de artigos “Idéias sobre o teatro” de 1859, publicada no periódico *O Espelho*. É nesse conjunto de escritos que encontramos, de maneira mais sistematizada, as proposições de Machado para o teatro brasileiro, em função de um uso pedagógico e um desenvolvimento cultural da sociedade brasileira. O trecho que segue abaixo, de um artigo de 2 de outubro, é exemplar nesse sentido.

Não só o teatro é um *meio de propaganda*, como também é o meio mais eficaz, mais firme, mais insinuante. [...] *As massas que necessitam de verdades, não as encontrarão no teatro destinado à reprodução material e improdutiva de concepções deslocadas da nossa civilização* – e trazem em si o cunho de sociedades afastadas (ASSIS, 1962, p. 794, grifo meu).

Machado é claro em seu intento propagador de virtudes a partir do teatro. Ao empregar termos como “as massas que necessitam de verdades”, poderíamos considerar que Machado ignorasse o círculo limitado do público que freqüentava as peças encenadas na corte.⁹ No entanto, o próprio Machado refuta tal possibilidade,

⁸ Para Antonio Candido, Machado revela profunda compreensão das estruturas sociais, explorando em sua produção ficcional a relação devoradora de homem a homem, chamando a atenção para o risco de transformação do homem em objeto de seus semelhantes. São recorrentes em seus romances e contos, temas como, ganho, lucro, soberania do interesse, dentre outros, que ajudariam a entender a percepção machadiana acerca da sociedade capitalista (CANDIDO, 1995).

⁹ Helio Guimarães defende que os românticos não tinham plena consciência do alcance e da repercussão de seus textos na sociedade, como se falassem em nome das massas somente para o restrito círculo letrado que compunham – e Machado, assumindo um discurso romântico em seus primeiros escritos sobre o teatro, seguiria a mesma tendência. Nas palavras de Seixas: “Nas décadas de 60 e 70, Machado de Assis vê no teatro e no jornal as tribunas privilegiadas para a reforma do gosto público [...] A nota nacionalista, localista, missionária e levemente xenófoba, tão típica do Romantismo brasileiro, perpassa todo o texto que, por outro lado, emprega termos como massas, multidões, inadequados para descrever as plateias dos teatros do Rio de Janeiro” (GUIMARÃES, 2004, p. 109).

explicitando a necessidade de ampliação do público – leitor, ouvinte e espectador – como passo decisivo para as pretensões que apresentava.

A iniciativa em arte dramática não se limita ao estreito círculo do tablado – vai além da rampa, ao povo. As platéias estão aqui perfeitamente educadas? A resposta é negativa [...] (ASSIS, 1962, 790).

A arena da arte dramática entre nós é tão limitada, que é difícil fazer aplicações sem parecer assinalar fatos, ou ferir individualidades. [...] A reforma da arte dramática estendeu-se até nós e pareceu dominar definitivamente uma fração da sociedade. *Mas isso é o resultado de um esforço isolado operado por um grupo de homens. Não tem ação larga sobre a sociedade [...]* (ASSIS, 1962, 791, grifo meu).

A iniciativa, pois, deve ter uma mira: a educação. Demonstrar aos iniciados as verdades e as concepções de arte; é conduzir os espíritos flutuantes e contraídos da platéia à esfera dessas concepções e dessas verdades. Desta harmonia recíproca de direções acontece que a platéia e o talento nunca se acham arredados no caminho da civilização (ASSIS, 1962, p. 795, grifo meu).

Ressalta-se no teatro a sua capacidade de incitar iniciativas de moral e civilização, daí a preferência por temas ligados a uma realidade social que admita ser copiada no palco. A arte busca se identificar com o apelo das massas, submetida ao seu tempo e ao povo que a molda.

Ainda no artigo de 2 de outubro, Machado lamenta a mera aclimatação dos valores europeus em solo brasileiro – ponto que voltaria a aparecer no “Instinto de Nacionalidade”, de 1873.

O teatro tornou-se uma escola de aclimatação intelectual para que se transplantaram as concepções de estranhas atmosferas, de céus remotos. *A missão nacional renegou-a ele em seu caminhar na civilização; não tem cunho local; reflete as sociedades estranhas, vai ao impulso de sociedades alheias* que representa, presbita da arte que não enxerga o que se move debaixo das mãos (ASSIS, 1962, p. 792, grifo meu).

O jovem Machado respira intensamente neste trecho a atmosfera romântica brasileira – trazendo à tona a força da cor local – identificando como grave problema a separação da arte dramática da sociedade que a gera. As platéias, seguindo os autores, também tinham seu gosto moldado pelo que vinha de fora. Desse modo, o teatro perdia a sua principal vocação, isto é, encenar o cotidiano nacional. A arte perdia a sua função de vanguarda da sociedade, para se transformar em mera cópia de sociedades alheias.

João Roberto Faria atribui a esse olhar de Machado de Assis sobre o teatro à sua formação enquanto leitor e espectador de peças teatrais. Freqüentador do Ginásio Dramático, ele acompanhou de perto a exibição de peças que tinham “um caráter edificante e moralizador, empenhando-se na defesa dos valores éticos da burguesia” (FARIA, 2008, p. 26). Os temas centravam-se naquilo que se prezava como virtude

burguesa, com um olho e um pé na França, país de onde se originava a maior parte das traduções. Machado de Assis, o jovem liberal, assistiria da primeira fila os temas trazidos ao palco.

O casamento, a família, a fidelidade conjugal, o trabalho, a inteligência, a honestidade, a honradez – são o tempo todo contrapostas aos vícios que devem ser combatidos – o casamento por conveniência, o adultério, a prostituição, a agiotagem, o enriquecimento ilícito, o ócio, etc. Não é preciso dizer que o maniqueísmo servia perfeitamente ao propósito moralizador, uma vez que o embate resultava sempre na vitória esmagadora do bem. E mais: essa dramaturgia pintava um retrato da sociedade francesa que fazia inveja aos brasileiros. Não foi sem razão que as peças francesas seduziram nossos jovens intelectuais, principalmente aqueles que, nessa altura, já se mostravam simpáticos ao pensamento liberal (FARIA, 2008, p. 27).

A leitura de peças do francês Victor Hugo teria, segundo Faria, levado Machado a admirar o idéia de teatro como missão, defendendo que o dramaturgo pusesse sua pena à disposição das reformas sociais de seu tempo (FARIA, 2008, p. 42). Nesse sentido, José de Alencar fora igualmente uma referência importante, tendo-lhe chamado à atenção por conseguir conciliar dois princípios básicos da comédia realista: a moralidade e a naturalidade.

70

De um lado, a influência clássica, trazendo à tona a idéia horaciana do utilitarismo da arte; de outro, a realista, de seu próprio tempo, contribuição de Dumas Filho. Na síntese desses dois princípios, o *'daguerreótipo moral'*, isto é, a peça que fotografa a realidade, mas acrescentando ao retrato o retoque moralizador (FARIA, 2008, p. 30, grifo meu).

A noção de “daguerreótipo moral” consegue sintetizar boa parte dessa leitura machadiana acerca do teatro: de um lado, a tentativa de cópia da realidade da sociedade local; de outro, o acréscimo de distorções moralizadoras, voltadas à edificação de um novo tipo de ação no mundo por parte do espectador. Cabe acrescentar, no entanto, um componente inseparável a esse critério: a qualidade propriamente artística da obra, critério decisivo para execução da tarefa crítica. Tal componente, reelaborado em 1873 por meio da metáfora do sentimento íntimo, será examinado nas linhas que se seguem.

Terreno de atuação do ideal do crítico

O crítico era para ele um magistrado. Era um dos poderes na República das Letras. Para Machado o Poder Legislativo, nessa República, era representado pelos Clássicos, pela Tradição, pelas ‘leis poéticas’, pela Gramática. O Poder Executivo eram os autores, em prosa ou verso. E o poder judiciário, os críticos. Da harmonia desses três poderes, não explícitos, mas implícitos na estética do mestre, derivavam a paz e o progresso das letras (ATAÍDE, 1962, p. 780).

A elucidativa passagem de Tristão de Ataíde nos ajuda a compreender o modo pelo qual Machado de Assis compreendia o papel do crítico em seus primeiros escritos dedicados a essa tarefa. A crítica aparece como elo mediador entre o escritor e o público, preparando o gosto do leitor nas suas escolhas – inserida, desse modo, na dinâmica temporal a qual o texto literário interage, sem abrir mão do que está além dessa dinâmica. Seu trabalho está associado, portanto, à função de *guiar, formar e apurar o gosto do público e dos escritores, sem perder de vista o essencial*, contribuindo, ao seu modo, como magistrado da República das Letras.

O artigo que melhor sistematiza a defesa radical de Machado em relação à tarefa crítica foi publicado pela primeira vez no *Diário do Rio de Janeiro* em outubro de 1865: trata-se d' "O ideal do crítico". Segundo Jean Michel Massa (1972, p. 519), Machado sintetiza neste texto o fato novo de sua carreira jornalística de então, isto é, a dedicação quase exclusiva de sua pena à crítica literária. Para ele, Machado aproxima as qualidades exigidas ao homem público – presente em suas crônicas políticas – e do homem de letras da crítica.

Num certo sentido, por uma insinuação de pensamento facilmente explicável, pedia ao crítico as mesmas virtudes que exigia outrora do homem político. Acima das escolas, das capelinhas, das querelas, o crítico, transformado em 'farol' para os escritores, é um conhecedor honesto, independente, tolerante, urbano, cuja função é a de editar as leis que regem a literatura (MASSA, 1972, p. 519).

71

Este é um ponto realmente relevante para Machado, como pode ser visto abaixo, retirado d' "O ideal do crítico".

A crítica útil e verdadeira será aquela que, em vez de modelar as suas sentenças por um interesse, quer seja o interesse do ódio, quer o da adulação ou simpatia, procure reproduzir unicamente os juízos da sua consciência. Ela deve ser sincera, sob pena de ser nula. Não lhe é dado defender nem os seus interesses pessoais, nem os alheios, mas somente a sua convicção e a sua convicção, deve formar-se tão pura e tão alta, que não sofra as ações das circunstâncias externas. Pouco lhe deve importar as simpatias ou antipatia dos outros; um sorriso complacente, se pode ser recebido e contribuído com outro, não deve determinar, como a espada de Breno, o peso da balança; acima de tudo, dos sorrisos e das desatenções, está o dever de dizer a verdade, e em caso de dúvida, antes calá-la do que negá-la. [...] O crítico deve ser independente, - independente em tudo e de tudo independente da vaidade dos autores e da vaidade própria (ASSIS, 1962, p. 799).

Ao longo de todo o artigo é forte o apelo a uma impessoalização das discussões literárias. Requisitos como sinceridade, honestidade intelectual, independência, são tão solicitados por Machado em seu *ideal do crítico*, que é possível inferir o quanto ele considerava marcantes e problemáticas estas ausências no circuito letrado brasileiro

“Julgar do valor literário de uma composição é exercer uma função civilizadora”

– confundido, muitas vezes, segundo ele, com um clube de amigos. O privilégio à questões de ordem pessoal, no final das contas, acabava adentrando ao exame crítico, o que incorria em grave problema, já presente no domínio das coisas políticas. Dessa maneira, o objeto crítico acabava incorporando assuntos diversos e o cerne, o essencial, perdia-se em meio a enorme variedade de temas que dominavam as páginas da crítica.

Essa dificuldade de discernimento manifesta, ao fim e ao cabo, outro grave problema da crítica brasileira vigente: ela não domina a ciência literária, logo, não é capaz de formar o gosto do público a partir dela.

O crítico atualmente aceito não prima pela ciência literária; creio até que una as condições para desempenhar tão curioso papel, é despreocupar-se de todas as questões que entendem com o domínio da imaginação (ASSIS, 1962, p. 798).

Aqui, ele ocupa o papel de magistrado da República das Letras, que deve ter o domínio pleno das leis poéticas que regem a matéria literária para melhor julgá-la – agindo na formação do público leitor, tal qual o juiz de direito faz na formação moral da sociedade.

Sem conhecer a ciência literária e suas leis poéticas, o crítico se torna vulnerável ao sabor dos problemas alheios ao tema em que tributa.

72

Com efeito, se o crítico, nas manifestações de seu juízo, deixa-se impressionar por circunstâncias estranhas às questões literárias, há de cair freqüentemente na contradição, e *os seus juízos de hoje serão a condenação de suas apreciações de ontem*. Sem uma coerência perfeita, as suas sentenças perdem todo o vislumbre de autoridade e *abatendo-se à condição de ventoinha, movido ao sopro de todos os interesses e de todos os caprichos, o crítico fica sendo unicamente o oráculo dos seus aduladores* (ASSIS, 1962, p. 799, grifo meu).

Para Machado de Assis, a tarefa crítica só se realiza plenamente quando sintetiza a aspiração de convívio entre novo e antigo, aberta ao seu próprio tempo e mantenedora de uma forma literária que o ultrapassa. Em outras palavras, cabe à crítica estabelecer a justa medida entre a historicidade da matéria literária e as suas propriedades atemporais – ponto central presente no “Instinto de Nacionalidade”, de 1873, conforme assinalado no início do presente texto.

Saber a matéria em que fala, procurar o espírito de um livro, encarná-lo, aprofundá-lo, até encontrar-lhe a alma, indagar constantemente as leis do belo, tudo isso com a mão na consciência e a convicção nos lábios, adotar uma regra definida, a fim de não cair na contradição, ser franco sem aspereza, independente sem injustiça, tarefa nobre é essa que mais de um talento podia desempenhar, e se quisesse aplicar exclusivamente a ela. No meu entender é mesmo uma grande obrigação de todo aquele que se sentir com força de tentar a grande obra da análise conscienciosa, solícita e verdadeira (ASSIS, 1962, p. 800).

No caso da crítica teatral, mesmo admitindo e resguardando um uso pedagógico para o teatro, Machado não abre mão da peculiaridade estética que define o essencial em matéria dramática, capaz de elevar a arte para além de um plano meramente temporal. O teatro pode até admitir usos pedagógicos e extra-artísticos, desde que estes não se sobreponham à matéria literária que lhe é inerente.

Esse argumento está em pleno funcionamento na crítica que ele tece ao teatro de Gonçalves de Magalhães, no artigo publicado em 13 de fevereiro de 1866, no *Diário do Rio de Janeiro*. Para Machado, Magalhães mereceria reverência por ter prestado serviços importantes ao público brasileiro, sendo exemplar na missão voluntária que se propôs, ou seja, instituir uma arte dramática nacional.

O nome do Sr. Dr. Magalhães, autor de Antonio José, está ligado à história do teatro brasileiro; aos seus esforços deve-se a reforma da cena tocante à arte de declamação, e as suas tragédias foram realmente passo firme da arte nacional. Foi na intenção de encaminhar o gosto público, que o Sr. Dr. Magalhães, tentou aquela dupla reforma, e se mais tarde voltou à antiga situação, nem por isso se devem esquecer os intuítos do poeta e os resultados da sua benéfica influência (ASSIS, 1962, p. 866).

Esse reconhecimento, no entanto, não inibe a constatação de que suas tendências não eram propriamente dramáticas: “O autor de *Olgiato* [Magalhães] não é um talento dramático na acepção restrita da expressão” (ASSIS, 1962, p. 866). Ou seja, o sentido moral da obra, ainda que pleno, não é suficiente para se sobrepor à carência de qualidade estética, evidenciando a necessidade de que os princípios pedagógicos, orientadores para a vida, não estejam separados das formas artísticas essenciais ao texto dramático.

73

Reconhecendo os serviços do poeta em relação à arte dramática, o bom exemplo que deu, a consciência com que procurou haver-se no desempenho de uma missão toda voluntária, nem por isso lhe ocultaremos que, aos nossos olhos, *as suas tendências não são dramáticas*; isto posto, crescem de vulto as belezas das suas peças, do mesmo modo que lhe diminuem as imperfeições (ASSIS, 1962, p. 869, grifo meu).

Este mesmo princípio orienta a análise machadiana acerca do teatro de José de Alencar. No artigo sobre a peça *Mãe* – publicado na seção “Revista Dramática”, do *Diário do Rio de Janeiro* de 29 de março de 1860, Machado de Assis apresenta os motivos capazes de alçar a peça de José de Alencar a um patamar especial no cenário do teatro brasileiro.

Com efeito, desde que se levantou o pano, o público começou a ver que o espírito dramático, entre nós, podia ser uma verdade. E, quando a frase final caiu esplêndida no meio da plateia, ela sentiu que a arte nacional entrou em um período mais avantajado de gosto e de aperfeiçoamento.

“Julgar do valor literário de uma composição é exercer uma função civilizadora”

Esta peça intitula-se Mãe.

Revela-se a primeira vista que o autor do novo drama conhece o caminho mais curto do triunfo; que, dando todo o desenvolvimento à fibra da sensibilidade, praticou as regras e prescrições da arte sem dispensar as sutilezas da cor local. A ação é altamente dramática; as cenas sucedem-se com a natureza da verdade; os lances são preparados com essa lógica dramática a que não podem atingir as vistas curtas.

Altamente dramática é a ação, disse eu; mas não para aí; é também altamente simples (ASSIS, 1962, p. 838, grifo meu).

Este argumento se repetiria depois, em 1866, em texto que tratava de maneira mais ampla o teatro de Alencar – intitulado “O teatro de Alencar”, publicado também na coluna “Semana Literária”, do *Diário do Rio de Janeiro*, em 6 de março. Aqui ele disserta sobre a peça *O demônio familiar*.

Há, sobretudo, um traço no talento dramático do Sr. Alencar, que já ali aparece de maneira viva e distinta; é a observação das coisas, que vai até as menores minuciosidades da vida, e a virtude do autor resulta dos esforços que faz por não fazer cair em excesso aquela qualidade preciosa. É sem dúvida necessário que *uma obra dramática, para ser de seu tempo e do seu país, reflita uma certa parte dos hábitos externos, e das condições e usos peculiares da sociedade em que nasce*; mas além disto, quer a *lei dramática* que o poeta aplique o valioso dom da observação a uma ordem de ideias mais elevadas e é isso justamente o que não esqueceu o autor d’O Demônio Familiar (ASSIS, 1962, p. 871, grifo meu).

74

Publicadas em diferentes momentos no *Diário do Rio de Janeiro*, a despeito de algumas nuances, as duas passagens indicam um mesmo ponto. José de Alencar estava bem próximo de atingir um ideal dramático pleno, ao descrever com detalhamento os costumes sociais – conferindo, assim, realidade a sua cena – além de atender às leis poéticas próprias ao gênero dramático – destaque de suas palavras, “praticou as regras e prescrições da arte sem dispensar as sutilezas da cor local”. Em 1866, ele é ainda mais direto, antecipando, de alguma maneira, o argumento acerca do *sentimento íntimo*, presente no “Instinto de Nacionalidade”, em 1873. Para Machado, Alencar avança em um plano artístico mais amplo, pois suas peças refletem os usos peculiares da sociedade em que nasce, à luz de leis dramáticas, capazes de torná-lo dramaturgo “de seu tempo e do seu país”.

Considerações finais

A defesa de um uso pedagógico para o teatro destaca um tipo incomum – no conjunto da produção crítica e ficcional de Machado de Assis – de relação entre literatura e realidade: o mundo real encontra no teatro uma forma de espelho para

orientação. Acentua-se, assim, o contexto local e temporal da obra e sua circulação, incluindo para esta um caráter missionário e pedagógico. Nesse sentido, em sua produção crítica teatral, Machado sublinha a importância do literato como homem social, desde que o cumprimento dessa função não implique inibição ou anulação do efeito provocado pela literatura. Mesmo admitindo e resguardando esse uso para o teatro, Machado não abre mão da peculiaridade estética que define o essencial em matéria dramática, capaz de elevar a arte para além de um plano meramente temporal. De alguma maneira, em sua atuação no Conservatório Dramático, este tema já aparece, quando Machado requisita que obras pobres de um ponto de vista dramático estejam submetidas ao corte da censura. Em suma, mesmo no momento em que Machado de Assis mais se empenha em destacar objetivos pedagógicos extrínsecos e precedentes a uma obra de caráter artístico-literário – aproximando-se a contemporâneos seus, brasileiros ou não – ele ressalta o ponto crucial do seu ideal de crítico, isto é, a forma artística que lhe é própria e atravessa os séculos. A condição do teatro admite usos pedagógicos e sociais, em diálogo com a época e podendo definir moldes e caminhos de orientação para a ação, desde que estes não se sobreponham à forma literária que lhe é inerente, a partir da qual o crítico literário deve agir.

Referências

- ASSIS, J. M. Machado de. **Obra completa**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1962. v. III
- ATAÍDE, Tristão de. Machado de Assis, o crítico. In: ASSIS, Machado de. **Obra completa**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1962. v. III.
- BAPTISTA, Abel Barros. **A formação do nome**: duas interrogações sobre Machado de Assis. Campinas, São Paulo: Ed. da Unicamp, 2003.
- CANDIDO, Antonio. Esquema Machado de Assis. In: _____. **Vários Escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1995.
- CASASSANTA, Mario. **Machado de Assis e o tédio à controvérsia**. Belo Horizonte: Os Amigos do Livro, 1933.
- FARIA, João Roberto. Machado de Assis e o teatro de seu tempo. In: _____. **Machado de Assis**: do teatro. Textos escritos e artigos diversos. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- GUIMARÃES, Hélio de Seixas. **Os leitores de Machado de Assis**: o romance machadiano e o público de literatura no século XIX. São Paulo: Edusp, 2004.
- MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. **Vida e obra de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981. v. 2.

“Julgar do valor literário de uma composição é exercer uma função civilizadora”

- MASSA, Jean-Michel. **A juventude de Machado de Assis 1839-1870**: ensaio de biografia intelectual. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971.
- MELO E SOUZA, Ronaldo. **O romance tragicômico de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.
- PEREIRA, Astrojildo. **Machado de Assis**: ensaios e apontamentos avulsos. São Paulo: Livraria São José, 1959.

CULTURA, CIVILIZAÇÃO E MAL-ESTAR: AS POSSIBILIDADES SPENGLERIANAS DE MACUNAÍMA E DO RETRATO DO BRASIL*

Hugo Ricardo Merlo**

Resumo: Este artigo busca, por meio da análise de *Macunaíma* (1928), de Mario de Andrade, e *Retrato do Brasil* (1928), de Paulo Prado, explorar as nuances da recepção do repertório de ideias, problemas e conceitos discutidos por Oswald Spengler, em seu *Declínio do Ocidente* (1918-1922). Objetiva-se fazê-lo por meio da investigação acerca da presença do binômio *Kultur e Zivilization* e do organicismo, presentes na obra de Spengler. Ao fim, pretende-se explorar as possibilidades políticas e éticas que, em parte, resultam desse conjunto de problemáticas partilhadas.

Palavras-chave: Paulo Prado; Mario de Andrade; Oswald Spengler.

Abstract: This paper aims, through the analysis of *Macunaima* (1928), by Mario de Andrade, and *Retrato do Brasil* (1928), by Paulo Prado, to explore the nuances of the reception of the repertoire of ideas, problems and concepts discussed by Oswald Spengler on his *Decline of the West* (1918-1922). The objective is to accomplish it by investigating the presence of the pair *Kultur-Zivilization* and of the organicist view of the social cycle, both present on Spengler's work. Finally, the political possibilities and ethical imperatives that may partially be a result of these shared set of problematics are going to be analyzed.

Keywords: Paulo Prado; Mario de Andrade; Oswald Spengler.

O histórico da recepção dos dois volumes do *Declínio do Ocidente* (1918 e 1922), de Oswald Spengler, pode ser indício de uma obra que influencia uma geração de intelectuais ou que traduz preocupações gerais de uma época, ou ainda um pouco de ambos. É inegável, entretanto, que a obra de Spengler tenha tido uma disseminação amplíssima e colocado na pauta do momento questões como a tensão entre o binômio *Kultur e Zivilization*, o organicismo, a teoria do ciclo social e

* Artigo submetido à avaliação em 2 de abril de 2015 e aprovado para publicação em 16 de maio de 2015.

** Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo e bacharel em História pela mesma Universidade (2013)

o pessimismo cultural, em especial.¹ A maneira, entretanto, que diferentes intelectuais recepcionaram e ocuparam-se desses problemas é diferente, tanto em conteúdo quanto em abordagem. E é possível que cada uma das variantes, nas quais poderia resultar a combinação desses diferentes processos de seleção e incorporação dessas problemáticas, veio a concretizar-se. Preocupam-nos, entretanto, neste breve artigo, as maneiras que dois importantes intelectuais brasileiros absorveram o conjunto das problemáticas spenglerianas. Esses dois intelectuais – Mario de Andrade e Paulo Prado – partilham uma série de leituras acerca da herança cultural brasileira em biografias que se cruzam e obras seminais publicadas no mesmo ano. Entretanto, a influência da obra de Spengler contribui, em ambos, para a formação de uma consciência histórica particular e de um plano de ação política que os aproxima e os diferencia.

Este artigo é um primeiro esforço que deverá repetir-se muitas outras vezes ao longo de nossa atual pesquisa² e para nós opera como uma tentativa de síntese: de, em alguma medida, conferir alguma formalidade a algumas ideias que permeiam o trabalho que ainda pretendemos fazer. Dividir-se-á em quatro momentos distintos: num primeiro momento, tentaremos dar conta das aproximações entre Paulo Prado e Mario de Andrade (ainda que centrados no primeiro); em um segundo momento, daremos foco na presença d'*O Declínio do Ocidente* no Macunaíma, de Mario de Andrade; ao passo que na terceira parte o *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado, será o foco de nossa análise; e, na quarta e conclusiva parte desse trabalho, pretende-se mapear algumas aproximações e desencontros entre as obras de Paulo Prado e Mario de Andrade, no que tange a sua incorporação das problemáticas spenglerianas e suas respectivas resultantes políticas e éticas.

78

Biografias cruzadas

Paulo da Silva Prado é de uma geração de intelectuais posterior à famosa geração de 1870 e anterior à impactante geração de 1930. Nasceu em São Paulo, no ano de 1869, primogênito de Antônio Prado³ e, portanto, principal herdeiro do Império dos Prado, influente família de cafeicultores paulistas – alguns alegam ter sido sua família

¹ A recepção da obra de Spengler já foi tema de outros trabalhos. Destacamos *Spengler e la critica contemporanea*, de Paola Turconi, pelo rigor com que demonstra que a recepção da obra de Spengler por seus contemporâneos teve um caráter misto – mas predominantemente negativo. Cf. Turconi (1986).

² O tema geral de nossa pesquisa é o pessimismo (ou o mal-estar) na cultura historiográfica brasileira nas décadas de 1920 e 1930, utilizando como porta de acesso à problemática a obra de Paulo Prado.

³ Antonio da Silva Prado (1840-1929), pai de Paulo, foi um influente político brasileiro e patriarca do império cafeeiro dos Silva Prado. Ocupou o cargo de senador do Império, em 1886, e, dois anos depois, tornou-se conselheiro. Contribuiu com a causa abolicionista e veio a tornar-se, em 1899, o primeiro prefeito de São Paulo, função que exerceu por 12 anos.

a mais bem sucedida família de cafeicultores da virada do século XIX para o XX⁴. Muito próximo de seu tio Eduardo, foi nele que Paulo Prado teve uma primeira referência intelectual e a partir dele que fez seus primeiros contatos com alguns outros intelectuais e artistas da época, a exemplo de Eça de Queiroz, grande amigo de seu tio, e Graça Aranha, que na época ainda morava na Europa e fez algumas visitas ao apartamento de Eduardo Prado em Paris. Eduardo Prado foi membro fundador da Academia Brasileira de Letras e autor de alguns (então) famosos textos que denunciavam atos praticados pelo governo republicano, do qual foi forte opositor.⁵ Foi com seu tio Eduardo que Paulo Prado fez uma viagem à França, nos idos de 1890, importantíssima sobretudo por ter sido a ocasião que o fez entrar em contato com as vanguardas modernas europeias.

Os trabalhos sobre a obra de Paulo Prado apontam duas principais referências de duas personagens relevantes para a história da intelectualidade brasileira na formação historiográfica do autor, para além de Eduardo Prado: Graça Aranha e Capistrano de Abreu, ambos de uma geração anterior a sua.

Não existe nada de muito enigmático ou indiciário na influência de Capistrano de Abreu sobre a formação historiográfica de Paulo Prado. Este último, em diversas ocasiões ao longo de sua carreira intelectual, atribuiu àquele a alcunha de “mestre”. Foi forte e nomeadamente influenciado por Capistrano que Paulo Prado escreveu e publicou, em 1922, seu primeiro esforço historiográfico, *Caminho do Mar*. E foi Paulo Prado quem, na ocasião da morte de Capistrano de Abreu, em agosto de 1927, presidiu a reunião que fundou a Sociedade Capistrano de Abreu, “no propósito de prestarem homenagem à sua [de C.A.] memória”.⁶ A obra de Capistrano de Abreu foi sobre onde a obra de Paulo Prado, numa dimensão historiográfica, sedimentou-se.

Graça Aranha – amigo pessoal de Paulo Prado, considerado, a altura de 1922, um proto-modernista –,⁷ por sua vez, parece ter sido uma influência igualmente importante; importante, pois, é em larga medida a partir d’*A estética da vida* – e a similitude do argumento central, para além do comprovado conhecimento que Paulo Prado tinha da obra de Aranha, é enorme e permite a afirmação – que Paulo Prado “se ressentia, no seu *Retrato do Brasil*, da ausência de uma finalidade estética ou moral ou religiosa nos empreendedores da empresa colonizadora no Brasil” (DUTRA, 2000, p. 242), da mesma maneira que Graça Aranha o faz anos antes.

⁴ Sobre o assunto, reforço a sugestão de Carlos Berriel, em sua tese de doutoramento acerca do pensamento de Paulo Prado, muito presente neste trabalho. Cf. Levy (1977).

⁵ Ver suas obras *Os fastos da ditadura militar no Brasil* (1890), *Anulação das liberdades públicas* (1892) e *A ilusão americana* (1893), todas em domínio público.

⁶ Trecho dos Estatutos da Sociedade Capistrano de Abreu, 11 de setembro de 1927. Documento pertencente ao “Fundo Sociedade Capistrano de Abreu” do Instituto do Ceará. Sobre a Sociedade Capistrano de Abreu e a importância da participação de Paulo Prado em sua constituição Cf. Silva (2006).

⁷ Um “protomártir da nova era”. Cf. Waldman (2010).

A percepção, primeiro, de que a experiência colonial e formativa da nação e povo brasileiros é definidora, em alguma proporção, do atual estado do país e da cultura brasileira, não é inédita. Muito menos, em segundo lugar, a sensação (e por sensação, refiro-me a algo não necessariamente sistemático ou sistematizado) de que há algo de errado com a nação brasileira, nas primeiras décadas do século XX, é algo nova. A ideia de que não existe uma confluência entre os requisitos necessários para a formação de um povo e de uma nação forte e o processo colonizador, como se deu, no Brasil, marcado pela "ausência de uma finalidade estética ou moral ou religiosa" também já era dada. A influência da geração 1870 não é suficiente para explicar a proporção em que o *Retrato do Brasil*, quando publicado em 1928, foi celebrado e comentado. Para entender onde reside a importância e originalidade da obra é necessário analisar seu processo de germinação dentro do Modernismo.

E é no Modernismo que as trajetórias de Mario de Andrade e Paulo Prado se cruzam, muito por intermédio de Graça Aranha, que apresentou Paulo Prado a Di Cavalcanti após, em vinda ao Brasil, no ano de 1920, ir a uma mostra deste. Paulo Prado e Mario de Andrade, dentre outros modernistas, conheceram-se de tabela. Mario, também nascido em São Paulo, no ano de 1893, dispensa grandes introduções. Foi um polímato autodidata, tendo tido educação formal apenas em Música, no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. É conhecido por seu trabalho como folclorista, musicólogo e, principalmente, poeta e romancista. Entre os pesquisadores da geração Modernista, por sua vez, Mario de Andrade é conhecido pelo paraíso epistolar que construiu ao longo de uma vida intelectual extremamente ativa e por ocupar o papel de grande articulador do movimento modernista. Mario foi membro do Grupo dos Cinco e um dos idealizadores da Semana de Arte Moderna de 1922. Junto a Oswald de Andrade, galgariam o lugar dos principais nomes da primeira geração do Modernismo, muito por mérito de ambos em convencer os outros de que, de fato, teriam o sido.

Foi na Semana de 1922 que a relação entre Paulo Prado e os modernistas se selaria de uma vez por todas. Paulo Prado já havia atuado como mecenas de outras mostras e exposições, duas delas sediadas no Teatro Municipal de São Paulo. Gestada em sua casa, em Higienópolis, a Semana de Arte Moderna de 1922 o teve como principal financiador. Paulo Prado não apenas doou de seu dinheiro: mobilizou cunhados e outras figuras abastadas dos círculos cafeicultores de São Paulo para que também ajudassem financeiramente na realização da Semana. É responsável por insistir na ideia de que a Semana devesse ser algo monumental.

Paulo Prado foi também um colecionador de arte. Tinha, dentre inúmeras obras, algumas de Brecheret, de Anita Malfatti, de Portinari e de Tarsila de Amaral. Di Cavalcanti, em certa circunstância, desabafa a Mario e Oswald de Andrade:

não é vergonha ser pobre e ser boêmio, digam logo a Paulo Prado que me falta dinheiro para pagar o hotel, e que ele compre uns desenhos meus, um quadro, o que ele quiser, para me sustentar aqui em São Paulo, por um mês (DI CAVALCANTI *apud* WALDMAN, 2010, p. 83).

Paulo Prado também financiou viagens de vários dos modernistas a Europa e foi quem bancou a vinda de Blaise Cendrars ao país. Em suma: Paulo Prado muito mais do que financiou a Semana de Arte Moderna de 1922; foi ele um dos principais financiadores do Modernismo paulista, como um todo.

Ainda que esse argumento sociológico seja, talvez, suficiente para justificar a importância da figura de Paulo Prado e de sua obra, é ainda mais importante para este trabalho destacar que, como veremos na parte final deste artigo, Paulo Prado engajou-se no Modernismo paulista e produziu sua obra imbuído de uma genuína inquietação intelectual acerca dos problemas nacionais. Mario de Andrade, em seu balanço memorialístico, *O Movimento Modernista*, comenta, em alguns trechos, a postura do autor, tal como no que se segue:

[...] o movimento modernista era nitidamente aristocrático. Pelo seu carácter de jogo arriscado, pelo seu espírito aventureiro ao extremo, pelo seu internacionalismo modernista, pelo seu nacionalismo embrabecido, pela sua gratuidade antipopular, pelo seu dogmatismo prepotente, era uma aristocracia do espírito. Bem natural, pois, que a alta e a pequena burguesia o temessem. Paulo Prado, ao mesmo tempo que um dos expoentes da aristocracia intelectual paulista, era uma das figuras principais da nossa aristocracia tradicional. Não da aristocracia improvisada do Império, mas da outra mais antiga, justificada no trabalho secular da terra e oriunda de qualquer outro salteador europeu, que o critério monárquico do Deus-Rei já amancebara com a genealogia. E foi por tudo isto que Paulo Prado pode medir bem o que havia de aventureiro e de exercício do perigo, no movimento, e arriscar a sua responsabilidade intelectual e tradicional na aventura (ANDRADE, 1978, p. 236-237).

81

Mario de Andrade e Paulo Prado mantiveram uma relação de amizade e admiração mútua até a morte deste, em 1943. Além de se envolverem na publicação de alguns periódicos de divulgação de arte moderna juntos, publicaram no mesmo ano suas duas mais importantes obras: *Macunaíma* e *Retrato do Brasil*, ambas de 1928.

As duas obras partilham mais do que o ano de publicação, o que levaria Oswald de Andrade afirmar, em conhecida passagem, que o *Retrato* é o "glossário histórico" de *Macunaíma*: partilham de uma cosmovisão sobre as civilizações e de uma leitura orgânica da cultura brasileira. Sem nos alongarmos em descrever aqui minuciosamente as similitudes de obras que foram elaboradas simultaneamente e sob um possível e frutífero contato entre os autores, proponho que, a partir do escopo aberto pela recepção da obra de Oswald Spengler possamos identificar alguns dos aspectos centrais nos quais *Macunaíma* e *Retrato do Brasil* colidem – em confluência ou em dissonância.

Macunaíma e o Declínio do Ocidente

82

Antes de irmos direto a análise do texto, três observações pontuais. A primeira diz respeito a nossa abordagem da obra de Mario de Andrade. Não se trata de uma abordagem comprometida com o objetivo de fazer jus as intenções do autor. Encaramos Macunaíma muito mais pelo que a obra *pode ser* do que pelo que ela é. Nesse sentido, optamos por entender o romance como *também* (mas jamais *unicamente*) uma alegoria da formação nacional. O autor já refutou interpretações que reduzissem o romance a uma representação da formação do povo ou da nação brasileira - dizendo, inclusive, que Macunaíma é muito mais venezuelano do que brasileiro⁸ - mas para nós a intenção autoral não é o foco. A segunda refere-se à origem das linhas gerais da análise que se seguirá. Devemos, e em grande parte reproduzimos, às ideias presentes no trabalho sobre a dimensão filosófica de Macunaíma do professor Carlos Ornelas Berriel. Isso porque consideramos que seja um trabalho mais completo, mas, sobretudo, mais confluyente com nossa própria leitura da obra de Mario de Andrade sob o viés da influência de Spengler. Uma leitura da obra crítica de Gilda de Mello e Souza, posterior a redação inicial deste artigo, reforça as opções interpretativas feitas neste trabalho, ainda que o foco da autora em suas obras, sobretudo em *O tupi e o alaúde*, sejam muito distintos dos nossos. A terceira é que tomamos a liberdade de desvirtuar sutilmente o conceito de repertório, utilizado pela professora Ângela Alonso, quando analisa a geração de 1870. Pode-se definir um repertório como sendo

o conjunto de recursos intelectuais disponível numa dada sociedade em certo tempo. É composto de padrões analíticos; noções; argumentos; conceitos; teorias; esquemas explicativos; formas estilísticas; figuras de linguagem; metáforas (Swindler, 1986). Não importa a consistência teórica entre seus elementos. Seu arranjo é histórico e prático (ALONSO, 2002, p. 39).

Dizemos que desvirtuamos o conceito porque o utilizamos aqui de maneira muito descompromissada, pouco rígida, na tentativa de fugir de uma análise radicalmente sincrônica desses intelectuais-objetos que termine por encerrar suas possibilidades de criação a um "léxico", ou a um *repertório* dado.

Nesse sentido, a obra de Spengler, sem dúvida, faz parte do repertório da geração modernista. Nas palavras de Menotti del Picchia:

⁸ "O próprio herói do livro que tirei do alemão de Koch-Grünberg, nem se pode falar que é do Brasil. É tão ou mais venezuelano como da gente e desconhece a estupidez dos limites pra parar na 'terra dos ingleses' como ele chama a Guiana Inglesa. Essa circunstância do herói do livro não ser absolutamente brasileiro me agrada como o quê. Me alarga o peito bem, coisa que antigamente os homens expressavam pelo 'me enche os olhos de lágrimas' (ANDRADE *apud* SOUZA, 2003).

O mundo sofrera um cataclismo. A revolução da técnica anunciada por Keyserling fazia, após a guerra, desmontar-se o velho cenário europeu como um fundo de teatro cujos autores iriam representar outra peça. *Spengler* registrara a queda dessa velha civilização sobrevivendo espectralmente a um tipo de cultura já morto. [...] Para dar consciência a essa revolução é que um grupo de artistas de São Paulo realizou, em 1922, a hoje histórica "Semana de Arte Moderna". Foi esse o marco divisor entre duas mentalidades, ou melhor, o início consciente de uma nova quadra de civilização (DEL PICCHIA *apud* BERRIEL, 1987, p 185, grifo nosso).

A apropriação da problemática spengleriana em Macunaíma acontece, sobretudo, em dois aspectos. O primeiro é o princípio de que as sociedades e culturas operam como (ou de fato são) organismos vivos e que, portanto, respeitam a um ciclo vital entre suas gêneses e os fins necessários de suas existências:

O primeiro plano visível de toda a história é o que se produziu em consequência do processo de devir. À visão histórica, esse último somente se revelará onde as formas políticas ou econômicas, as batalhas ou as artes, as ciências ou as divindades, a Matemática ou a moral forem símbolos, expressões de uma alma. *Todas as coisas transitórias são apenas símbolos*. O transitório é símbolo de uma evolução orgânica, de um organismo. *As culturas são organismos*. Quem fizer desfilar, diante do seu espírito, as formas dessas culturas conseguirá descobrir a *protoforma* da cultura, que como ideia formal serve de fundamento a todas as culturas particulares e suas realizações, por diferentes que sejam (SPENGLER, 1973, p. 94).

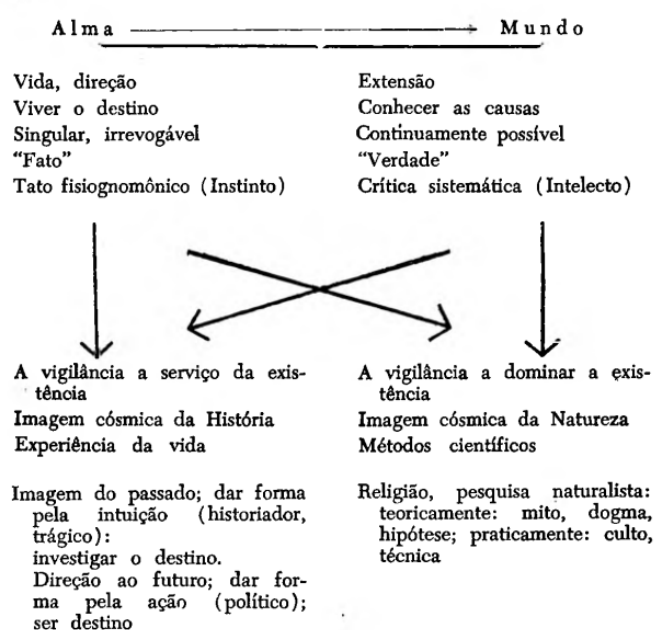
83

Sobre esse primeiro aspecto, deve-se dizer que é fundamental para a filosofia da história spengleriana⁹, pois é sobre esse princípio de ciclo que se assenta sua ideia de um declínio do ocidente, ou seja, do declínio de uma Civilização ocidental, desabrochada nos idos de 1000 E.C., que já encontra-se próxima ao final do seu ciclo vital. Trata-se, também, de uma reação às grandes narrativas que buscavam explicar toda a história da humanidade a partir de uma grande princípio explicativo, um *Zusammenhang*, que não levaria em conta os nascimentos e declínios de cada cultura e civilização. O objetivo de sua História Universal das Civilizações, como mencionado acima, não é o de encontrar um grande sentido para *A História* de todas as civilizações, mas encontrar um sentido fundamental que se manifesta em *todas as histórias de todas as culturas e civilizações*: sua *protoforma*. É a partir do que Spengler chama de método morfológico de Goethe que sua análise das culturas se pautará – método cuja função o autor determina ser a de "distinguir o que é necessário e essencial, morfológicamente, e o que não passa de mera casualidade" (SPENGLER, 1973, p. 95).

⁹ Quando falamos numa filosofia da história spengleriana, nos referimos unicamente ao que Spengler propôs até a publicação do segundo volume do *Declínio do Ocidente*. Como é natural, suas ideias, sobre muitos dos aspectos de sua obra aqui destacados, mudaram ao longo do tempo. Sobre o Spengler mais maduro, Cf. D'Onofrio (1995) e Farrenkopf (1991a).

O segundo aspecto é o uso do binômio Cultura (*Kultur*) e Civilização (*Zivilization*) como chave de compreensão para o nascimento, evolução e declínio dos fenômenos culturais e civilizacionais. Para Spengler, existem dois pólos de um espectro entre os quais oscila uma Cultura/Civilização: Alma e Mundo, sendo a Alma o lócus do originário, da Cultura, da onde emana a verdadeira identidade e vigor de um povo; e o Mundo, lugar da Civilização, do racional, do universalizável, o lugar das culturas em declínio, vazias de uma força vital. O quadro que o autor elabora é útil para localizar seus conceitos:

Quadro 1 - Esquema-compêndio da tese de Spengler



Fonte: Spengler (1973, p. 106-107).

O destino de toda Cultura é tornar-se Civilização e deixar de existir. Trocando por miúdos: na medida em que uma Cultura, original e pujante, avança, ela caminha em direção às cidades, às máquinas, ao cosmopolitismo, ao racionalismo, à ciência, à crítica, enfim, deixa de ser Cultura e torna-se Civilização – deixa de ser fonte de vida e torna-se prelúdio de morte.

Macunaíma respeita, em grande parte, esses princípios. O herói sem nenhum caráter é um homem, ainda que um homem dotado de alguma magia, capaz de metamorfosear-se, dentre outras habilidades pouco convencionais para um humano. E, sendo um homem, é um organismo fadado a deixar de existir em algum momento (entretanto, como veremos a frente, Macunaíma perde uma oportunidade de escapar do fardo da morte). A jornada de Macunaíma é uma jornada compreendida entre seu nascimento, às margens do Uriracoera, e sua morte, feito em tradição e transformado

na Ursa Maior. Sua epopeia é marcada por uma crescente proximidade geográfica com São Paulo,¹⁰ ícone civilizacional – europeizado – no Brasil, e um crescente movimento civilizatório pelo qual passa o herói. Macunaíma sai da *Kultur* em direção a *Zivilisation*.

O herói nasce nas margens do Uriracoera, passa seus seis primeiros anos de idade sem nada falar. E quando estimulado a falar alguma coisa Macunaíma diz seu mote: “Ai! que preguiça!”, expressão que indica seu duplo acometimento pela morosidade.¹¹ Sua infância se segue com uma série de ilustrações sobre sua falta de qualquer moralidade “civilizada”: Macunaíma chora toda noite e não deixa os de sua tribo dormir, trai o irmão, faz hora com a mãe, rouba, mente e atrapalha todos que estão ao seu alcance.

Depois de fazer com que sua mãe, uma senhora idosa, deixasse de trabalhar para carregar ele e os mantimentos da família para lá e para cá, Macunaíma é punido, deixado por sua mãe num capoeirão de nome Cafundó do Judas, onde não poderia crescer. Com fome, o herói sai a procura de comida e de seu povo, e, quando enganado pelo Curupira, que desejava comê-lo, Macunaíma é salvo por sua preguiça de seguir as instruções dadas pela entidade que o levariam a uma armadilha. Contando essa história para a cotia, uma senhora de algum poder mágico, a “vó” – como ele a chama – alega que a atitude de Macunaíma não é coisa de curumim (culumi) e decide igualar o corpo com o “bestunto”, seu entendimento:

Então pegou na gamela cheia de caldo envenenado de aipim e jogou a lavagem no piá. Macunaíma fastou sarapantado mas só conseguiu livrar a cabeça, todo o resto do corpo se molhou. O herói deu um espirro e botou corpo. Foi desempenando crescendo fortificando e ficou do tamanho dum homem taludo. Porém a cabeça não molhada ficou pra sempre rombuda e com carinha enjoativa de piá (ANDRADE, 2013, p. 21).

85

Macunaíma não se desenvolveu como um organismo saudável se desenvolveria. Seu crescimento foi acelerado, artificial, produzido. Sua cabeça, totem de seu intelecto, não foi atingido pelo caldo envenenado e permaneceu a mesma cabeça de criança que antes era. Como veremos mais a frente, existe um paralelo muito direto entre o desenvolvimento do “organismo” Macunaíma e do “organismo” nação/povo Brasileiro, no Retrato do Brasil, de Paulo Prado. Para este, a exaustão do empreendimento colonizador imporia sobre a nação brasileira a condição de um envelhecimento sem mesmo ter amadurecido, sintoma de uma má formação nacional e origem do mal da nação.

Em uma outra passagem, o herói sem nenhum caráter, junto aos irmãos Jiguê e Maanape, parte para a jornada em direção a São Paulo, em busca de reaver o muriaquitã,

¹⁰ A grande cidade é um espaço muito significativo para Spengler. Sobre o assunto, Cf. Schorske (2000).

¹¹ O som de “aique”, em alguns dialetos indígenas, representa preguiça. Por esse motivo, corre a informação de que Mario de Andrade teria feito um jogo de linguagem e que o mote “Ai, que preguiça!” seria o sinal de uma dupla condição “preguiçosa”: “Aique” e “preguiça”.

dado a Macunaíma por Ci, Mãe do Mato e sua grande paixão, e agora em posse de Venceslau Pietro Pietra, o gigante comedor de gente. No meio do caminho,

uma feita a Sol cobrira os três manos numa escaminha de suor e Macunaíma se lembrou de tomar banho. Porém no rio era impossível por causa das piranhas tão vorazes que de quando em quando, na luta pra pegar um naco de irmã espedaçada, pulavam aos cachos pra fora d'água metro e mais. Então Macunaíma enxergou numa lapa bem no meio do rio uma cova cheia d'água. E a cova era que nem a marca dum pé gigante. Abicaram. O herói depois de muitos gritos por causa do frio da água entrou na cova e se lavou inteirinho. Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pezão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco loiro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele. E ninguém não seria capaz mais de indicar nele um filho da tribo retinta dos Tapanhumas (ANDRADE, 2013, p. 38).

Feito branco de olhos claros, Macunaíma iniciara seu caminho em direção a Civilização. Perdera sua fisionomia de "preto retinto" e agora não havia nada em sua aparência que indicasse que era filho do medo e da noite, um Tapanhumas. O herói, daí em diante, se familiarizaria com o uso do dinheiro e, gradualmente, das inúmeras máquinas (máquina roupa, máquina sapato, máquina telefone, máquina garrucha, etc.) que os homens de São Paulo utilizavam. Talvez o momento mais poderoso e marcante da transição de Macunaíma entre os polos Cultura e Civilização aconteça no capítulo IX, Carta pras Iambiabas. A diferença na fala do herói, antes e depois da carta é notória: antes dela, Macunaíma falava o português falado; depois, fala o português escrito.

86

A mudança de linguagem do personagem é tão significativa quanto a mudança do estilo narrativo. Carlos Berriel chama atenção para esta última quando analisando o capítulo V, Piaimã: "A mudança de cenários que ocorre neste capítulo, quando Macunaíma abandona o lócus primitivo pelo urbano-industrial representa também uma alteração no estilo narrativo: a 'bricolage' do folclore cede lugar a um intermitente expressionismo" (BERRIEL, 1987, p. 96).¹²

Para ilustrar o encontro de Macunaíma com a Civilização, vale chamar atenção para mais uma passagem da rapsódia andradiana, no capítulo V, quando o herói encontra sua "inteligência perturbada" pelo cenário da cidade. Macunaíma não compreende a relação dos homens com a Máquina. Confunde-a com Tupã, com os Deuses. Decide

¹² O capítulo é referenciado como centro da obra por vários outros críticos que se debruçaram ainda mais cuidadosamente sobre o Macunaíma. Gilda de Mello e Souza, entende, também, o capítulo como eixo na jornada de Macunaíma, no qual a segunda parte da dupla narrativa do livro começa a se delinear - a subversão da "busca" do graal cristão pela constante fuga que faz Macunaíma seguir em frente com sua jornada de recuperação do muriaquitã, consiste na sucessão dos acontecimentos que precedem a segunda perda do artefato e o desfecho do romance. O mais fundamental é a discordância entre esses críticos frente ao processo de feitura da obra - em bricolage ou composto como uma rapsódia de suítes populares. Para um insight mais profundo no processo de composição da obra de Mario de Andrade, cf. Campos (1973) e Souza (2003).

que, a fim de tornar-se “imperador dos filhos da mandioca”, os paulistas, tentaria o mesmo que fez com Ci, brincaria com a Máquina. Mas percebeu que a máquina não era Deus não, nem mulher, como ele gostava. Ficou então “maquinando nas brigas sem vitória dos filhos da mandioca com a máquina”:

A Máquina era que matava os homens porém os homens é que mandavam na Máquina... Constatou pasmo que os filhos da mandioca eram donos sem mistério e sem força da máquina sem mistério sem querer sem fastio, incapaz de explicar as infelicidades por si. Estava nostálgico assim. Até que uma noite, suspenso no terraço dum arranhacéu com os manos, Macunaíma concluiu:

– Os filhos da mandioca não ganham da máquina nem ela ganha deles nesta luta. Há empate.

Não concluiu mais nada porque inda não estava acostumado com discursos porém palpitava pra ele muito embrulhadamente muito! que a máquina devia de ser um deus de que os homens não eram verdadeiramente donos só porque não tinham feito dela uma lara explicável mas apenas uma realidade do mundo. De toda essa embrulhada o pensamento dele sacou bem clarinha uma luz: Os homens é que eram máquinas e as máquinas é que eram homens. Macunaíma deu uma grande gargalhada. Percebeu que estava livre outra vez e teve uma satisfa mãe (ANDRADE, 2013, p. 42).

Macunaíma viria a desenvolver a mesma relação desmistificada com a máquina que os homens de São Paulo. Viria a entender a Técnica como soberana, como o meio para dominar a Natureza. Mas, no momento em que, ainda às margens da civilização, o herói tenta compreender a máquina, ele

87

aproxima-se da conclusão de Spengler: “precisamente por isso, o homem faustiano converteu-se em servo da sua própria criação. Seu número e a disposição da sua vida são obrigados pela máquina a seguirem uma trilha na qual não há descanso nem possibilidade de retrocesso. [...] O mundo econômico da indústria mecanizada requer obediência do industrialista tanto como do operário de fábrica. Ambos são escravos e não donos da máquina, que só agora demonstra o seu secreto e diabólico poder” (BERRIEL, 1987, p. 99).

Macunaíma termina por recuperar o muriaquitã e tomar seu rumo de volta às margens do Uraricoera. Antes de concluir sua jornada, Macunaíma é vítima da vingança de Vei, que o empurra para dentro da lagoa onde se encontra Uiara, lugar em que o herói acaba parcialmente devorado por piranhas, mutilado, e perde, novamente, o muriaquitã. Depois de envenenar a água, matar os peixe e procurar o amuleto em suas entranhas sem sucesso, Macunaíma é acometido por uma tristeza enorme (“um banzo solitário”), desiste de ir atrás do muriaquitã e sobe aos céus numa grande planta. Lá, o herói é feito tradição quando transformado na constelação da Ursa Maior por Pauí-Pódole, o Pai do Mutum.

Vei, a Sol, é mote de várias guinadas no enredo da história. Em um dado momento, Macunaíma, após ter um favor realizado por Vei, promete a ela que se

casaria com uma de suas filhas. Vei é a representação do clima tropical, é a força do sol que move as culturas tropicais. Macunaíma, entretanto, trai Vei (o que posteriormente lhe renderia a represália que o faria perder o muriaquitã pela segunda vez) e leva para a jangada em que ela havia deixado uma portuguesa, com quem é pego “brincando” pelas três filhas da Sol. Vei então, os pune, jura vingança ao herói e diz: “– Pois si você tivesse me obedecido casava com uma das minhas filhas e havia de ser sempre moço e bonito. Agora você fica pouco tempo moço talqualmente os outros homens e depois vai ficando mocetudo e sem graça nenhuma” (ANDRADE, 2013, p. 68). Macunaíma escolheu a Civilização européia ao invés das filhas do clima tropical, da Sol, e quando o fez, abriu mão da imortalidade. Se Macunaíma é a representação da cultura ou do povo brasileiro, talvez seu grande erro tenha sido optar pelos moldes da sedutora civilização européia decadente ao invés de abraçar as características que são parte de sua Cultura e que, portanto, são fonte de sua vida e de sua originalidade – o único meio pelo qual uma cultura pode alçar vôos mais altos, entre as grandes culturas de sua época.

Retrato do Brasil e o Declínio do Ocidente

88

A filosofia das civilizações de Spengler é pessimista, ou, na melhor das hipóteses, fatalista.¹³ Ela parte de uma leitura da realidade em que as culturas resultam em civilizações e em que instintos e almas caminham em direção a críticas e mundos. Nas palavras do próprio autor:

Uma cultura nasce no momento em que uma grande alma despertar do seu estado primitivo e se surpreender do eterno infantilismo humano; quando uma forma surgir em meio ao informe; quando algo limitado, transitório, originar-se no ilimitado, contínuo. Floresce então no solo de uma paisagem perfeitamente restrita, ao qual se apegua, qual planta. Uma cultura morre, quando essa alma tiver realizado a soma de suas possibilidades, sob a forma de povos, línguas, dogmas, artes, Estados, ciências, e em seguida retorna a espiritualidade primordial. [...] Alcançando o destino, realizada a ideia, a totalidade das múltiplas possibilidades intrínsecas, com a sua projeção para fora *fossiliza-se* repentinamente a cultura. *Definha-se. Seu sangue coagula. Seu vigor diminui.* Ela se transforma-se em civilização (SPENGLER, 1973, p. 96, grifo nosso).

¹³ Pessimista, aqui, não tem nenhum caráter pejorativo. Diz respeito apenas a uma leitura crítica e desesperançosa da realidade ou de uma realidade passada – o oposto de uma leitura otimista. Frequentemente, ver-se-ão pessimistas rechaçando o rótulo em prol de “realista”. Para nós, no uso corrente, são duas palavras para uma mesma postura: uma que dá o real tom de uma leitura da realidade e outra que é mais eufemista. O caráter fatalista ou o pessimismo da obra de Spengler é um consenso partilhado desde as primeiras críticas ao volume um do *Declínio*. Cf. Nicholls (1985); Farrenkopf (1991b); e Cho (1999), dentre os disponíveis para acesso na internet.

O Declínio do Ocidente é precisamente o declínio de nossa cultura, já fossilizada e desprovida de seu vigor vital, em civilização. O *Retrato do Brasil* é também uma leitura pessimista, ainda que da cultura brasileira. Na obra de Paulo Prado não opera com tanta fidelidade, entretanto, o princípio da relação entre *Kultur* e *Zivilisation*, como em Macunaíma, para a leitura da realidade brasileira. Por influência de seu tio Eduardo e de Fradique Mendes, Paulo Prado partilha com Spengler a ideia de que a cultura européia é uma cultura velha e decadente e que não responde aos problemas brasileiros – até atrapalha a solucioná-los. A mesma ideia é presente em Macunaíma, mas, nesse caso, parte da noção de que uma Cultura não deve importar para si traços de uma Civilização.

Jeffrey Herf, em sua obra *Modernismo Reacionário*, destaca acerca da incorporação de projetos culturais e tecnologia estranha a cultura germânica, em Spengler:

Em *Preussetum und Sozialismus* (Prussianidade e Socialismo), publicado em 1919, a tarefa que Spengler propusera a si mesmo era “libertar de Marx o socialismo alemão”, bem como demonstrar que “o antigo espírito prussiano e os valores socialistas”, hora diametralmente opostos, podem se revelar “uma e a mesma coisa”. Sua reformulação da ideia de socialismo correspondia a desviá-la da “*Zivilization*”, associado ao Ocidente, a Inglaterra e aos judeus, para dentro do mundo alemão da *Kultur*. A forma desse procedimento simples era idêntica àquela da incorporação da tecnologia à retórica da direita do pós-guerra (HERF, 1993, p. 64).

89

Esse raciocínio muito se aproxima da lógica de incorporação da modernidade européia pelos Modernistas paulistas: a lógica da Antropofagia.¹⁴ Mas quando o problema de uma cultura reside em sua formação e não existe referência a uma originalidade prévia à experiência colonial, a lógica Antropofágica como sintetizada por Oswald de Andrade, ou seja, a de passar a civilização ou a técnica europeia pelo filtro da cultura brasileira, não funciona.¹⁵ Para melhor compreendermos a incorporação do conjunto de problemáticas levantadas por Spengler e a resposta de Paulo Prado a esses problemas, devemos fazer um breve panorama do *Retrato* sobre dois vieses: 1 – a presença constante de referências a cultura brasileira como um organismo e, portanto; 2 – uma percepção de que o desenvolvimento das civilizações é parte de um ciclo de surgimentos e desaparecimentos.

¹⁴ Discutir a maneira como opera a Antropofagia como mecanismo de *emulação* ou transculturação de um repertório de problemas estrangeiros nos demandaria tempo e espaço que não podem ser comportados por esse breve artigo. Um segundo trabalho que trata mais especificamente da utilização da ideia de poética de emulação, tal qual proposta pelo professor João Cezar de Castro Rocha, como chave explicativa desses diferentes processos de apropriação já está no prelo para publicação nos anais do I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias, ocorrido na Ufes entre os dias 6 e 8 de julho de 2015, sob o título de “Mimesis, Antropofagia e Emulação”.

¹⁵ Este é precisamente o ponto no qual toca uma crítica histórico-científica contemporânea, a exemplo da crítica de Manfred Schroeter, que ataca, dentre outros aspectos do pensamento “biologicista” de Spengler, sua dimensão a-histórica. Ver Turconi (1986).

Retrato do Brasil é um livro diferente da produção anterior de Paulo Prado em vários sentidos. O aspecto em que se diferencia da obra prévia do autor que é mais importante para esse texto é seu tom. Ao passo que os artigos reunidos na Paulística, em 1925, e mesmo nas edições posteriores, são muito mais preocupados com a solidez analítica de uma descrição mais minuciosa de um ponto de vista historiográfico, o *Retrato* tem um caráter mais ensaístico, mais solto, mais politicamente comprometido. Sua abordagem “impressionista”, como nos diz Paulo Prado em seu Post-scriptum, é precisamente uma abordagem da experiência formativa colonial e pós-colonial que não se ocupa de limites precisos, mas, tomando a liberdade de levar a proposta do autor mais afundo, ocupa-se das impressões, das grandes mudanças de luz. Paulo Prado está preocupado não com os fatos e as datas específicos, mas com os traços gerais de nosso produzir-se como nação.

A tese geral expressa no livro é a de que nossa experiência colonial encontrou na luxúria e, em seguida, na cobiça, as forças que a moveram. Levadas as últimas consequências, essas forças – dois pecados capitais – teriam exaurido o povo brasileiro de todas as suas energias e dado o traço marcante de nossa civilização, a tristeza ou melancolia. Ao fim da nossa experiência colonial, havíamos envelhecido sem amadurecer: era uma Cultura que havia se tornado Civilização sem explorar suas possibilidades vitais (note que em Paulo Prado essa nomenclatura é escarçamente utilizada e que Cultura e Civilização não tem os mesmos valores, positivo e negativo, respectivamente, que na obra de Spengler). O livro é dividido em quatro capítulos e um Post-scriptum que se dispõem da seguinte forma: 1 - Luxúria, 2 - Cobiça, 3 - A tristeza e 4 - O Romantismo. Os dois primeiros referem-se às duas forças que movem os colonizadores e permeiam nossa experiência formadora; o terceiro, ao traço marcante da identidade do povo brasileiro e resultado desse processo colonial; o quarto, ao o grande mal que encontraria terreno fértil entre uma cultura triste e agravaria nossa melancolia, e, por último; um Post-Scriptum que arredonda algumas questões como a racial e a política.

A abertura do capítulo primeiro, sobre a Luxúria, sintetiza com muita clareza a proposta de Paulo Prado. Reproduzimos essa passagem aqui para entrarmos, propriamente na obra:

Numa terra radiosa vive um povo triste. Legaram-lhe essa melancolia os descobridores que a revelaram ao mundo e a povoaram. O esplêndido dinamismo dessa gente rude obedecia a dois grandes impulsos que dominam toda a psicologia da descoberta e nunca foram geradores de alegria: a ambição do ouro e a sensualidade livre e infrene que, como culto, a renascença fizera ressuscitar (PRADO, 2012, p. 39).

Os colonizadores são homens renascentistas. Para Paulo Prado, isso significava que eram homens libertos do fardo moral da Idade Média e que se projetavam

para os valores dos antigos. Esses homens vieram de uma metrópole já decadente e encontraram, na descoberta do novo mundo, as condições de exercício de seus excessos em três *fronts*, que são os da ambição de “poderio, saber e gozo” (PRADO, 2012, p. 39). E o fizeram. O clima quente, a nudez das índias e (posteriormente) a inocência das negras seriam incentivadores desse exercício de liberdade sexual. A entrega do colonizador a essas pujanças viria a produzir todo tipo de degeneração sexual, tais quais a homossexualidade e a pederastia (PRADO, 2012, p. 56-59) e, naturalmente, produzir uma nova raça, mestiça (arrisco dizer que, para o autor, inapropriadamente mestiça), a raça brasileira. Só que “*post coitum animal triste, nisi gallus qui cantat*”¹⁶ (PRADO, 2012, p. 97), como nos diz o adágio médico citado por Paulo Prado, e desse exercício de libertinagem e de erotismo, o povo brasileiro saiu cansado, mestiço e enfraquecido. Ecoou, na América portuguesa, a depravação e desmoralização que já havia tomado a metrópole.

Do desbragamento sexual para a sede de ouro foi um passo muito curto: “dessa paixão [a sensualidade exacerbada], outro sentimento surgia na alma do conquistador e povoador, outro sentimento extenuante na sua esterelidade materialista: a fascinação pelo ouro [...]” (PRADO, 2012, p. 96). E, como escreve Gonçalves Dias, “se subiram tantos montes, [...] se exploraram tantos rios, [...] se descobriram tantas terras, [...] se avassalaram tantas tribos; dissei-o, e não mentireis: - foi por cobiça” (PRADO, 2012, p. 64). Aí, Paulo Prado discorda de sua leitura anterior sobre o bandeirante, principal (mas não único) portador da cobiça colonizadora. Não eram espíritos verdadeiramente empreendedores como haviam sido retratados na Paulística, ou como os disciplinados colonizadores norte-americanos; tinham uma insaciável cobiça, uma sede de ouro que não haverá se visto antes. O empreendedorismo se foi junto com as bandeiras, enterrados, lado a lado, pela cobiça, a mesma que os fez nascer. Foram quase dois séculos de buscas pelo ouro que acabaram com o que havia restado da energia do colonizador. E então o povo brasileiro foi tomado pela tristeza.

A palavra mais adequada para esse traço fundamental da nossa cultura talvez seja “melancolia”, palavra esta que Paulo Prado também utiliza. A melancolia é um estado psíquico, não meramente um sentimento ou uma postura com a qual se encara o mundo.¹⁷ Caracteriza-se pela morosidade, indisposição e *imobilidade*. Paulo Prado não é nem único nem original em identificar traços melancólicos no povo brasileiro. A preguiça é uma das faces da melancolia e o Jeca Tatu, de Monteiro Lobato, e mesmo

¹⁶ “Após o coito os animais ficam tristes, salvo o galo, que canta”. Trata-se de uma versão do adágio “*post coitum omne animal triste est sive gallus et mulier*”, de Claudius Galenus.

¹⁷ Existe uma vasta bibliografia sobre a melancolia tanto em português quanto em línguas estrangeiras, da qual não pretendemos dar conta aqui, visto o espaço limitado desse artigo. Para uma definição mais formal do conceito Cf. Starobinski (2014).

o Macunaíma, de Mario de Andrade, são retratos de um povo brasileiro indisposto, preguiçoso. Não cabe aqui uma análise mais minuciosa da presença da melancolia da literatura brasileira, mas esta, como estado psíquico, nos serve de porta de entrada para uma questão central para compreender a extensão de Spengler na obra de Paulo Prado: o organicismo.

A cultura brasileira é, sem meias palavras um “organismo precocemente depauperado” (PRADO, 2012, p. 113), após a experiência colonial. A cobiça e a luxúria são responsáveis por fenômenos de “esgotamento” que:

não se limitam às funções sensoriais e vegetativas; estendem-se até o domínio da inteligência e dos sentimento. Produzem no *organismo* perturbações *somáticas* e *psíquicas*, acompanhadas de uma profunda fadiga, que facilmente toma aspectos *patológicos*, indo do nojo até o ódio (PRADO, 2012, p. 96, grifo nosso).

Ao se referir ao romantismo diz que “vinha a *infecção* das margens do Tietê ou do Capibaribe e aos poucos *contaminava* o Brasil inteiro. Caracterizam-na dois princípios *patológicos*: a *hipertrofia* da imaginação e a exaltação da sensibilidade” (PRADO, 2012, p. 123, grifo nosso) ou, mais a frente, refere-se aos “traços *sintomáticos* da *infecção* romântica” (PRADO, 2012, p. 124, grifo nosso) e seguem-se, sobretudo nos capítulos sobre a tristeza e o romantismo, inúmeras referências a um vocabulário tomado emprestado das ciências médicas e biológicas. Fica claro, ao longo do ensaio de Paulo Prado, que estamos falando de um organismo vivo quando estamos falando da civilização brasileira.

E todo organismo vivo está fadado a morrer. Um trecho do primeiro capítulo do *Retrato*, que versa sobre o movimento migratório do colonizador, e que nos serve bem para encerrar essa parte do texto, é uma ilustração de que, a época, o vocabulário das ideias foi marcadamente influenciado por Spengler: “Recomeçava na história do mundo o misterioso impulso que de séculos em séculos põe em movimento as massas humanas, após os longos repousos em que as civilização nascem, se desenvolvem e morrem” (PRADO, 2012, p. 40).

Aproximações, distanciamentos e outras considerações: entre Spengler, Paulo Prado e Mario de Andrade

Esperamos que a essa altura do texto esteja claro que não defendemos, em nenhum momento, qualquer tipo de proposta que reduza as ideias do período a uma influência esmagadora de Spengler. Este não é o único – nem mesmo o primeiro – a fazer uso desse repertório do qual, depois da publicação de sua obra, passou a fazer

parte. Spengler foi, como diria Northop Frye, um “ninguém em particular”¹⁸ cuja saúde era tão ruim que não foi chamado para servir na guerra, que abandonou seu trabalho na década de 1910 para escrever e que mal tinha dinheiro para comprar comida ou roupas, quiçá livros (FRYE, 2013, p. 297). Conseguiu, na adversidade, emplacar um livro de enorme sucesso intelectual e arrancar ao topo de um ranking acadêmico “semi-militar” alemão. A obra foi imediatamente celebrada e traduzida para várias línguas. Em larga medida, sem dúvidas, Spengler foi capaz de sintetizar a linguagem de uma época para a solução de carências de sentido igualmente localizadas. E, sendo bem sucedido, foi capaz de moldar um vocabulário que permaneceu em utilização por décadas após a publicação do *Declínio*.

Não existe nenhuma subserviência dos autores analisados a proposta de Spengler. Existem apropriações ou não de um léxico de ideias. Mario de Andrade parece o fazerem maior escala do que Paulo Prado. Este se insurge mais em favor de uma perspectiva historicizante. Spengler diz que: “O fato de ter desabrochado, por volta de 1000 d.C., uma grande cultura na Europa ocidental é obra do acaso. Mas, a partir desse momento, obedeceu ela ‘à lei segundo a qual se iniciara’”. E completa:

O que for acaso e o que for destino dependerá da posição do analisador. Considera-se, por exemplo, uma casualidade ter Goethe estado em Sesenheim, ao passo que se julga obra do destino ter-se ele encaminhado a Weimar. [...] Tal distinção não corresponde ao espírito do homem ‘antigo’. Aos seus olhos, a abundância das ocorrências assumia caráter anedótico, quando uma delas se salientava. O resto não passava, para ele, de uma seqüência de casualidades, no sentido de episódios (SPENGLER, 1973, p. 102).

93

Paulo Prado não faz referência a lei ou destino algum que seja responsável por reger o rumo dos acontecimentos. Tudo está sujeito à mudança, ao desvio, à influência de forças históricas.

Interessa-nos, neste trabalho, por fim, especular sobre a os resultados dessa influência spengleriana, ou seja, em que medida a apropriação das ideias de Spengler pode ter influenciado ou pode ter traduzido uma postura ética e um tipo de ação política dos dois autores.

Gilberto Freyre diz, em artigo publicado no Diário de S. Paulo, no dia 27/10/1943, por ocasião da morte de Paulo Prado:

Quem daqui a meio século estudar a personalidade e a vida de Paulo Prado se espantará decerto ao ver o seu nome associado ao mesmo tempo ao ‘movimento modernista’ e ao Departamento Nacional de Café. É que Paulo Prado foi realmente um dos casos mais curioso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde que já houve no Brasil ou que ocorreram no século XIX (FREYRE *apud* PRADO, 2012.).

¹⁸ No original, *nobody in particular*.

Paulo Prado parece sempre ter sido essa figura dúbia, não apenas como modernista cafeicultor, mas também como intelectual. O autor nos lega um programa político um tanto abstrato no Post-Scriptum – que é um pequeno manifesto político – do *Retrato*:

Para tão grandes males parecem esgotadas as medicações da terapêutica corrente: é necessário recorrer à cirurgia. Filosoficamente falando – sem cuidar da realidade social e política da atualidade –, só duas soluções poderão impedir o desmembramento do país e a sua desapareição como um todo uno criado pelas circunstâncias históricas, duas soluções catastróficas: a Guerra, a Revolução (PRADO, 2012, p. 142).

A Guerra por que abre o período de “falência governamental”, cria as condições para a produção e ascensão de um “herói providencial” que venha do povo e que nos livre da letargia. A Revolução pois é “a afirmação inexorável de que, quando tudo está errado, o melhor corretivo é o apagamento do tudo que foi malfeito” (PRADO, 2012, p. 143). Paulo Prado revela-se um pessimista – ainda que prefira o rótulo de otimista – revolucionário. Em tese, pelo menos. Até onde se sabe, apesar de alegar ter sido um homem de esquerda, um revolucionário, por toda a vida, Paulo Prado nunca fomentou nenhum acontecimento revolucionário nem nunca participou de uma revolução ele mesmo. Sua leitura profundamente pessimista da realidade, entretanto, foi o que fez com que exigisse medidas tão drásticas para a solução do impasse brasileiro.

94

No *Retrato do Brasil*, Paulo Prado não deixa claro exatamente qual é seu programa pós-guerra, ou pós-revolucionário. Num manuscrito, inédito quando citado por Carlos Augusto Calil em seu texto introdutório para sua organização da Paulística etc., de 2004, Paulo Prado indica traços de seu plano:

O programa de restrições nas importações desnecessárias pede uma execução imediata, e será de conseqüências rápidas. O Brasil necessita de vida própria, por que só o nacionalismo – debaixo de todos os aspectos – nos libertará da tirania e da cobiça dos imperialismo que nos ameaçam. Temos vivido até aqui de importação, de imitação, e da subcultura que exportam os velhos países da Europa. É nesse sentido que me parece que a Revolução, para triunfar, precisa ir além da simples mudança de governo ou substituição de nomes nos cargos públicos. O programa revolucionário deve ser integral para salvar o país. Todas as energias, todas as colaborações, todas as contribuições – conscientes ou instintivas – são necessárias na realização dessa transformação radical. Já se disse que as revoluções somente são puras durante os primeiros quinze dias. Não sei, mas só acredito no seus benefícios quando atingem todas as modalidades da atividade nacional (PRADO, 2004, p. 19).

Em um segundo manuscrito inédito, Paulo Prado cobra o comprometimento de seus conterrâneos na construção de uma civilização. Citamos apenas um curto trecho para dar o tom da reivindicação:

Que diriam esses intelectuais do que se passa em São Paulo? Guardadas as proporções devidas, no nosso pequeno mundo, repetem-se os mesmos fenômenos registrados no inquérito americano, isto é, um idêntico desequilíbrio entre o progresso material e o atraso intelectual, político e artístico, que forçosamente impedem o desenvolvimento do que se chama uma civilização... (PRADO, 2004, p. 20).

Paulo Prado e Mario de Andrade confluem na exigência de um pensamento e de uma arte que rendam o Brasil do pensamento da velha Europa. Partilhavam também de uma falta de clareza e sistematicidade quando o assunto era política e ética. A relação de Mario com esses temas mudou bastante ao longo do tempo, como sintetiza Leandro Konder, em seu curto mas muitíssimo informativo texto sobre Mario de Andrade publicado como trecho do *Intelectuais brasileiros & marxismo*, de sua autoria. Konder destaca uma crescente radicalidade e pluralidade no pensamento de Mario sobre a política e os imperativos éticos dos intelectuais. Ao passo de que, ao fim da vida, o autor de *Macunaíma* parece tender a uma ideia de arte independente, que serve a si mesma, no Táxi, que reúne textos de um momento um pouco anterior de sua vida, Mario defende:

O intelectual pode bem e deverá sempre se pôr a serviço duma dessas ideologias, duma dessas verdades temporárias. Mas por isso mesmo que é um cultivado, e um ser livre, por mais que minta em proveito da verdade temporária que defende, nada no mundo o impedirá de ver, de recolher e reconhecer a verdade da miséria do mundo. Da miséria dos homens. O intelectual verdadeiro, por tudo isso, sempre há de ser um homem revoltado e um revolucionário, pessimista, cético e cínico: fora da lei (ANDRADE *apud* KONDER, 1991, p. 43-49).

95

Existem várias possibilidades pelas quais podemos tentar estabelecer conexões mais rígidas entre os autores analisados. Uma abordagem possível é uma que levasse em conta o esforço partilhado dos autores em modernizar (em termos bem distintos) a realidade de suas nações, ou uma análise mais atenta às ideias de modernização ou superação de empecilhos histórico-sociológicos ou culturais (inspirada em uma história das ideias); ou uma abordagem que procurasse traçar as características de suas projeções no passado, presente ou futuro, de um mal-estar que partilhavam *sensivelmente*, de reconstruir um *clima histórico*, a moda do proposto por Hans Ulrich Gumbrecht; ou ainda, tomar os trabalhos de Gilda de Mello e Souza e Haroldo de Campos acerca da tecedura da narrativa andradiana, seja em modo de composição, inspirada no princípio rapsódico da suíte (desnivelado e então renivelado), ou na *bricolage* dos *bricoleurs*, e analisar (metahistoricamente, como na tropologia de Hayden White) a urdidura das obras aqui sobrevoadas; ou ainda levar em conta uma genealogia das formas de se escrever e ler, que mudam no Brasil e na Europa do Entre-Guerras, e que criam formas e limitam as possibilidades de redação de obras, sejam elas filosóficas, historiográficas,

literárias ou os três. Não conseguiríamos realizar, no espaço que nos resta, nenhuma dessas abordagens de modo a convencer o leitor de suas suficiências para explicar o elo entre os autores analisados. Para nós, o objetivo inicial deste artigo já foi atingido: o objetivo de indicar essas possibilidades de abordagens a partir da análise das aparições das obras de Spengler, Paulo Prado e Mario de Andrade, umas nas outras; em suma, de produzir caminhos para dar seguimento a esta pesquisa.

Referências

- ALONSO, Angela. **Idéias em movimento**: a geração 1870 na crise do Brasil Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ANDRADE, Mario de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- _____. O movimento modernista. In: _____. **Aspectos da literatura brasileira**. 6ª ed. São Paulo: Martins, 1978.
- BERRIEL, Carlos Eduardo Ornellas. **Dimensão de Macunaíma**: filosofia, gênero e época. 1987. 201p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 1987.
- CAMPOS, Haroldo de. **Morfologia de Macunaíma**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CHO, Joanne Miyang. Historicism and Civilizational Discontinuity in Spengler and Troeltsch. **Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte**, v. 51, n. 3, p. 238-262, 1999.
- D'ONOFRIO, Andrea. "Catene di civiltà". Morfologia e storia nell'ultimo Spengler. **Studi Storici**, Roma, v. 36, n. 3, p. 883-888, 1995.
- DUTRA, Eliane. O Não Ser e o Ser Outro. Paulo Prado e seu Retrato do Brasil. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 26, p. 233-252, 2000.
- FARRENKOPF, John. The Challenge of Spenglerian Pessimism to Ranke and Political Realism. **Review of International Studies**, v. 17, n. 3, Cambridge, p. 267-284, 1991b.
- _____. The Transformation of Spengler's Philosophy of World History. **Journal of the History of Ideas**, v. 52, v. 3, Filadélfia, p. 463-485, 1991a.
- FRYE, Northrop; GORAK, Jan (Orgs.). **Northrop Frye on Modern Culture**. Toronto: University of Toronto Press, 2003.
- HERF, Jeffrey. **O Modernismo Reacionário**: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no Terceiro Reich. São Paulo: Ensaio; Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
- KONDER, Leandro. Mario de Andrade. In: _____. **Intelectuais Brasileiros e Marxismo**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1991, p. 43-49.

- LEVY, Darrel E. **A Família Prado**. São Paulo: Cultura 70, 1977.
- NICHOLLS, Roger A. Thomas Mann and Spengler. **The German Quarterly**, v. 58, n. 3, New Jersey, p. 361-374, 1985.
- PRADO, Paulo. **Paulística etc**. Organizado por Carlos Augusto Calil. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. Organizado por Carlos Augusto Calil. 10ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SCHORSKE, Carl E., A ideia de cidade no pensamento europeu: de Voltaire a Spengler. In: _____. **Pensando com a história**: Indagações na passagem para o modernismo. Companhia das Letras: São Paulo, 2000, p. 53-72
- SILVA, Ítala Byanca Morais da. A Sociedade Capistrano de Abreu e os discípulos do "Mestre-amigo": Paulo Prado e o "Caminho do Mar". In: XVIII Encontro Regional de História: o historiador e seu tempo. 24 a 28 de julho de 2006. **Anais...** Unesp/ Assis: Anpuh/SP, 2006.
- SOUZA, Gilda de Mello. **O tupi e o alaúde**: uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2003.
- SPENGLER, Oswald. **A Decadência do Ocidente**: Esboço de uma morfologia da História Universal. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- STAROBINSKI, Jean. **A melancolia diante do espelho**. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- TURCONI, Paola. Spengler e la critica contemporanea (per un bilancio storiografico degli interpreti di lingua tedesca). **Il Politico**, v. 51, n. 3, p. 427-457, 1986.
- WALDMAN, Thaís. À "Frente" da Semana de Arte Moderna: a presença de Graça Aranha e Paulo Prado. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 45, p. 71-94, 2010.

DEBATES SOBRE CAIRU: POLÍTICA E HISTORICIDADE EM *RAÍZES DO BRASIL**

Dalton Sanches**

Resumo: Buscaremos refletir sobre alguns aspectos constituintes da *historicidade* do livro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. Para tanto, privilegiaremos algumas modificações pontuais efetuadas entre a primeira (1936) e a segunda edição (1948) da obra, detendo-nos, mais especificamente, em uma interpretação que o seu autor faz de uma passagem em que José da Silva Lisboa, o Visconde de Cairu, traduz de Adam Smith a fim de respaldar suas argumentações sobre economia política nos *Estudos do Bem Comum*, livro de 1819. Segundo Sérgio Buarque, Cairu empreende essa tradução no sentido de adequar o liberalismo de Smith à situação brasileira (escravista). Ao problematizarmos esse diálogo com o seu interlocutor do XIX, ou melhor, sua tentativa de *desideologização* do discurso econômico daquele, veremos o modo como certas estratégias textuais e literárias vão ao encontro da crítica a uma dada recepção do pensamento do economista baiano no horizonte histórico da soleira da segunda metade do século XX. Recepção representada, no contexto de *Raízes do Brasil*, pelo intelectual católico Alceu Amoroso Lima, a qual se revela ainda – além de uma disputa sobre dimensões do passado nacional – como uma rivalidade ético-política que, desde o Modernismo, é travada pelos dois intelectuais.

Palavras-chave: *Raízes do Brasil*; Visconde de Cairú; Alceu Amoroso Lima.

Abstract: This paper approaches some aspects of the *historicity* of Sérgio Buarque de Holanda's book *Raízes do Brasil*. More specifically, it concentrates on changes made between the first (1936) and the second edition (1948) of *Raízes do Brasil*, addressing an interpretation that the author makes on a passage in which José da Silva Lisboa, Viscount of Cairu, translates Adam Smith to support his arguments on political economy in the book *Estudos do Bem Comum*, published in 1819. According to Sérgio Buarque, Cairu adapted Smith's liberalism to the Brazilian situation (slavery). To problematize this critique on his interlocutor from the Nineteenth, or rather Buarque's attempt to *de-ideologising* Cairu's economic discourse, certain textual and literary strategies are shown to support a second critique on the reception of Bahian economist thought in the historical horizon of the second half of the twentieth century. This other reception is represented, in the *Raízes do Brasil's* context, by the catholic intellectual Alceu Amoroso Lima, which also reveals a dispute for the dimensions of the national past and an ethical-political dispute that involved these two intellectuals since the Modernism.

Keywords: *Raízes do Brasil*; Visconde de Cairú; Alceu Amoroso Lima.

* Artigo submetido à avaliação em 5 de maio de 2015 e aprovado para publicação em 14 de junho de 2015.

** Doutorando em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop). Possui mestrado (2013), licenciatura (2010) e bacharelado (2011) pela mesma instituição.

I.

Por meio de um exercício breve de interpretação historiográfica, assentaremos nossas reflexões em uma das importantes obras da historiografia brasileira do século XX, *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. Como objeto, privilegiaremos algumas modificações pontuais efetuadas entre a primeira (1936) e a segunda edição (1948) do livro. Mais especificamente, nos deteremos em uma interpretação que o autor faz de uma passagem que José da Silva Lisboa, o Visconde de Cairu, traduz de Adam Smith a fim de respaldar suas argumentações sobre economia política nos *Estudos do Bem Comum*, obra de 1819. Segundo Sérgio Buarque, Cairu faz essa tradução, deliberadamente distorcida, para adequar o liberalismo de Smith à situação brasileira (escravista). O historiador então, a nosso ver, está entendendo o manejo do autor do XIX como uma típica “ideia fora do lugar”, para a qual a sua interpretação, acreditava ele, talvez, empreenderá um processo de *desideologização*.

Bem, tencionaremos, assim, desvelar parte de uma fusão de horizontes históricos em que uma dada interpretação conformou modalizações de um discurso que em certa medida interpela parcela, ainda que mínima, do debate historiográfico nacional, a saber, aquilo que Valdeci Lopes denominará “retórica do atraso”, a qual, dentro de um escopo maior de teorias da modernização – desde o nacional-desenvolvimentismo às Teorias da Dependência –, marcou, entre as décadas de 1950 e 1970, a “longa duração de como a experiência da modernidade foi traduzida *para e pelo* mundo ibérico entre os séculos XVIII e XIX” (ARAÚJO, 2013, p. 43). A obra *Raízes do Brasil*, mais fortemente a partir das modificações empreendidas pelo seu autor em 1948, constitui-se, como veremos, marca de historicidade que, entre outras, encetou, em parte, tal estrutura de pensamento.

No diálogo com o seu interlocutor do XIX, Cairu, ou melhor, no processo de desconstrução do seu discurso econômico, veremos, ainda, o modo como certas estratégias textuais e literárias, bem como a atenção com as palavras, vão ao encontro da crítica a uma dada recepção do pensamento do economista baiano no horizonte histórico da soleira da segunda metade do século XX, a qual caracterizaria, segundo Sérgio Buarque, “alguns dos freios tradicionais” que impedem o “advento de um novo estado de coisas” no país (HOLANDA, 1948, 254).

A fim de prepararmos o chão argumentativo que sustentará a nossa análise, não seria despropositado sugerir que Buarque de Holanda, nesse período, estivesse engajado na identificação de semas capazes de identificar traços de “representações mentais”¹ caras às elites coloniais e que, numa longa duração, possuíam pregnância no

¹ Lembrando que, à altura da segunda edição do livro, Holanda tivera já travado contato intenso com a chamada “missão francesa”, na extinta Universidade do Distrito Federal, onde fora professor assistente de Henri Hauser e,

presente o qual experienciava. Semas como “talento”, e o seu derivativo “inteligência”, seriam, na contemporaneidade do autor, elementos denunciadores de uma “eloqüência figural herdada da Colônia”, nas palavras de Roberto Vecchi (2004, p. 461). Atentemos para um trecho de artigo originalmente publicado no jornal *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, a 22 de agosto de 1948, data, lembremos, em que vem a lume a segunda edição de *Raízes do Brasil*:

Fiados no *poder mágico* que a palavra escrita ou recitada ainda conserva em nossos *ritos e cerimônias*, e que será sempre de interesse para quem se proponha pesquisar o *complexo folclore dos civilizados*, não faltam os que vêem no “talento”, no brilho da forma, na agudeza dos conceitos, na espontaneidade lírica ou declamatória, na facilidade vocabular, na boa cadência dos discursos, na força das imagens, na agilidade do espírito, na virtuosidade e na vivacidade da inteligência, na erudição decorativa, uma espécie de padrão superior da humanidade. Para estes a profissão de escritor – se assim já se pode dizer entre nós – não constitui, em realidade, apenas uma profissão, mas também e sobretudo uma forma de *patriciado* (HOLANDA, 1996, p. 35, 36).

Vale notar, primeiramente, mediante os nossos grifos, a tentativa de provocar um irônico efeito de distanciamento, tal qual o de um antropólogo na descrição de hábitos supostamente não familiares,² e cujo talento, destacado entre aspas, e inteligência vão ao encontro da finalidade única que as atividades intelectuais pareciam proporcionar: a distinção social, confirmada, na passagem, pelo sema aristocrático “patriciado”. Menos do que termos considerados no âmbito do pensamento abstrato, ou, como quer Sérgio Buarque em seu livro, das “especulações intelectuais”, significavam antes “amor à frase

100

provavelmente, já bem acomodado no uso de categorias e ferramentas metodológicas que os historiadores agrupados em torno da *Revista dos Annales* mobilizaram de disciplinas emergentes como a antropologia e a sociologia. Para a profícua experiência de Sérgio Buarque de Holanda na Universidade do Distrito Federal, cf. Carvalho (2003, p. 181-182).

² Traço bastante modernista do autor, esses oximoros *catacréticos*, como no da passagem acima: “complexo folclore dos civilizados”, bem como a famosa sentença que abre *Raízes do Brasil*: “somos ainda uns desterrados em nossa terra” (HOLLANDA, 1936, p. 03), ou antes, a passagem que encerra o texto “Corpo e alma do Brasil – ensaio de psicologia social”, publicado na revista *Espelho*, em março de 1935: “Hoje somos apenas um povo endomingado. Uma periferia sem um centro” (HOLLANDA, 2008, p. 600), demonstram, no conjunto de sua obra, que as formas de representação das caracterizações do mundo da experiência, vazadas pelo tropo da ironia, são possivelmente usadas de modo consciente, conferindo ao autor certo estatuto de superioridade cognitiva em relação aos horizontes de expectativa de alguns dos eventuais leitores desse tipo de escrita, à época. Carlos Guilherme Mota sugere que a “menor repercussão na época” da publicação da primeira edição de *Raízes do Brasil*, se comparada a outros estudos históricos, deve-se ao fato de trazer “em seu bojo a crítica talvez *demasiado erudita e metafórica*” para aquele ambiente cultural e político (MOTA, 1994, p. 30-31, grifo nosso). O paradoxo produzido entre folclore e civilização, na passagem supracitada, cumpre justamente a função de reafirmar a crítica da tradição, ou, ao menos, colocá-la em constante suspeição aos olhos do leitor. Pois, como afiança Hayden White, “a tática figurada básica da ironia é a catacrese (literalmente ‘abuso’), metáfora manifestamente absurda destinada a inspirar reconsiderações irônicas acerca da natureza da coisa caracterizada ou da inadequação da própria caracterização. A figura retórica da *aporia* (literalmente ‘dúvida’), em que o autor sinaliza de antemão uma descrença real ou fingida na verdade de seus próprios enunciados, poderia ser considerada a fórmula estilística predileta da linguagem irônica, tanto na ficção da espécie mais ‘realística’ quanto nas histórias que são moldadas num tom autoconscientemente cético ou são ‘relativizantes’ nas suas intenções” (WHITE, 2008, p. 51).

sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara” (HOLANDA, 1948, p. 107-108).

Partindo desses pressupostos, o ponto que nos interessará mais de perto é o que se refere à inserção, a partir da segunda edição do ensaio, das considerações em torno do economista oitocentista Visconde de Cairu. Trecho que, diga-se a propósito, receberá, no capítulo III, “Herança Rural”, o subtítulo “Cairú e suas idéias”. É de bom grado sublinhar que essa parte da obra é representativa do tema acerca do paulatino viés progressista de Sérgio Buarque no pós-Segunda Guerra Mundial, já apontado por polêmicos trabalhos, tais como a tese de João Kennedy Eugênio (2010) e o artigo de Leopoldo Waizbort (2011). Quanto ao teor político, diz Antonio Candido, já em meados da década de 1960:

A grande importância dos grupos rurais dominantes, encastelados na autarquia econômica e na autarquia familiar, manifesta-se no plano mental pela supervalorização do “talento”, das atividades intelectuais que não se ligam ao trabalho material e parecem brotar de uma qualidade inata, como seria a fidalguia. A esse respeito, Sérgio Buarque de Holanda desmascara a posição extremamente reacionária de José da Silva Lisboa, que um singular engano tem feito considerar como pensador progressista (CANDIDO, 2006, p. 243).³

Para Roberto Schwarz, aproximadamente uma década depois dos escritos de Candido, o *leitmotiv* desse capítulo de *Raízes do Brasil* será dedicado ao desvendamento dos “efeitos ideológicos do latifúndio” (SCHWARZ, 2000, p. 16). No caso do famoso prefácio de Antonio Candido, a inserção de Silva Lisboa, porém, se dá somente na edição de 1948, resultado, como ainda veremos, de um artigo de jornal publicado por Holanda dez anos após vir a lume o “clássico de nascença” (CANDIDO, 2006, p. 236), ou seja, em 1946. Convergindo, em parte, com os argumentos trazidos pelos artigos de Eugênio e Waizbort, argumenta-se que a pretensão de Candido em atribuir um sentido político progressista radical – *avant la lettre* – à obra, em sua primeira edição, acaba por promover uma cristalização de sua complexa historicidade. E, para falarmos com Dominick LaCapra (1998, p. 248), “a interação entre as tendências documentária e de ser-obra [em livros como *Raízes do Brasil*] provoca uma tensão que só é neutralizada através de processos de *controle e exclusão*”.⁴

Bem, tendo em mãos uma das obras de Cairu, os *Estudos do Bem Comum*, o historiador pretende demonstrar o modo como, partindo de uma tradução “equivocada” de algumas passagens de Adam Smith, o economista acaba por trazer para frente do cenário a lógica patriarcal como constituinte do modelo político, social e intelectual do Estado:

³ Cf. também a edição mais difundida Candido (1995, p. 15-16).

⁴ Grifo nosso.

Nem mesmo um Silva Lisboa que, nos primeiros decênios do século passado, foi grande agitador de novas ideias econômicas, parece ter ficado inteiramente imune dessa opinião generalizada, de que o trabalho manual é pouco dignificante, em confronto com as atividades do espírito. Nos seus *Estudos do Bem Comum*, publicados a partir de 1819, o futuro visconde de Cairú propõe-se mostrar aos seus compatriotas, brasileiros ou portugueses, como o fim da economia não é carregar a sociedade de trabalhos mecânicos, braçais e penosos. E pergunta, apoiando-se confusamente numa passagem de Adão Smith, se para a riqueza e prosperidade das nações contribui mais, e em que grau, *a quantidade de trabalho ou a quantidade de inteligência* (HOLANDA, 1948, p. 108).⁵

102 A “tradução mal feita”, segundo Sérgio Buarque, e “mais segundo o espírito do tradutor do que do original” (HOLANDA, 1948, p. 108, 109), delataria, às vésperas da Independência, a suposta confabulação do economista com o velho hábito herdado da aristocracia rural. Silva Lisboa, assevera Holanda (1948, p. 109), “toma decididamente o partido da ‘inteligência’” em detrimento das “atividades corporais”. Vejamos a retificação, posta em nota, por parte do autor, das “artimanhas” engendradas pelo baiano na tradução de certas palavras por inteligência: “A própria palavra ‘inteligência’ está, ao que parece, no lugar dos vocábulos *skill*, *dexterity* e *judgement*, do original inglês, nenhum dos quais, isoladamente ou em conjunto, poderia ter tal significado” (HOLANDA, 1948, p. 108). Nessa retradução, realizada pelo autor de *Monções*, há clara tentativa de se desvelar a estratégia de Cairu no traduzir as palavras *skill* (habilidade), *dexterity* (destreza), *judgement* (discernimento) por inteligência, segundo ele, semanticamente distantes da acepção que tal palavra possui em língua inglesa.⁶

Ao economista baiano deveria parecer inconcebível que a tão celebrada “inteligência” dos seus compatriotas não pudesse operar prodígios no acréscimo dos bens materiais que costumam fazer a riqueza e prosperidade

⁵ Grifo do autor, porém, na edição, o mesmo se encontra em negrito.

⁶ Em instigante ensaio, Pedro Meira Monteiro discorre sobre o zelo de Sérgio Buarque com a questão hermenêutica, bem como com a dimensão filológica no trato dos textos relativos aos tempos pretéritos. Ao reconstituir parcialmente uma polêmica, já na década de 1970, entre o autor de *Visão do Paraíso* e outro historiador da Universidade de São Paulo em torno de certas palavras, Monteiro diz: “Aparentemente, tudo se inicia com uma crítica mordaz que faz o autor de *Raízes do Brasil* a um texto de Carlos Guilherme Mota, em que se analisa o militarismo na Colônia e onde, segundo Sergio Buarque, comete-se um equívoco com as palavras. Porque, ainda de acordo com o crítico, Mota parece reforçar suas teses com uma afirmação de Vilhena sobre a muita ‘gente policiada’ que havia em Salvador, no século XVIII. Para Sergio Buarque, Carlos Guilherme Mota teria caído numa armadilha, ao ler o termo ‘policiada’ como a maioria de nós o leríamos hoje. Ocorre que a ‘polícia’ tem o sentido expresso, no século XVIII, de ‘civilização’. Mas ‘civilização’, nesse nosso sentido atual, é um termo da segunda metade do século XVIII, que ganharia de fato a rua com o sucesso da Revolução Francesa... Nós, de nosso lado, sabemos da importância, por exemplo, desse termo ‘civilização’, para a própria conceituação da ‘cultura’ no pensamento alemão. As considerações muito fecundas de Norbert Elias vão exatamente atrás desses sentidos múltiplos, ou, dito de outra forma, desses sentidos cambiantes. [...] segundo Sergio Buarque, há uma espécie de ‘petrificação’ da palavra no texto daquele historiador, ou em sua postura diante de certas palavras. (Não à toa, as severas críticas de Mota aos ‘explicadores’ do Brasil recairão sobre o ecletismo de sua terminologia, revelando, segundo ele, uma percepção generalizante da cultura brasileira, desapegada da dinâmica social das classes. [...]” (MONTEIRO, 1997, p. 5-6).

das nações. Essa, em resumo, a idéia que, julgando corrigir ou rematar o pensamento do mestre escossês, expõe em seu livro. Não lhe ocorre um só momento que a qualidade particular dessa tão admirada "inteligência" é ser simplesmente decorativa, de que ela existe em função do próprio contraste com o trabalho físico, por conseguinte não pode supri-lo ou completá-lo, e finalmente que corresponde, numa sociedade de coloração aristocrática e personalista, à necessidade que sente cada indivíduo de se distinguir dos seus semelhantes por alguma virtude aparentemente congênita e intransferível, semelhante por esse lado à nobreza de sangue (HOLANDA, 1948, p. 109).

Sendo, para Sérgio Buarque, o correlato objetivo da "cultura bacharelesca" no oitocentos, ele evoca aquele que, ainda hoje, é por muitos considerado um dos baluartes precursores do pensamento liberal no Brasil. Tal evocação se dá, contudo, por meio de complexo aparato de dispositivos formais, cuja estratégia textual orienta o autor à pretensão de empreender, como dito anteriormente, um processo de *desideologização*, revelando, como ainda veremos, a sutil preocupação em atingir o núcleo de resíduos discursivos cristalizados do passado colonial e imperial no presente; encontrando, segundo a sua interpretação, *pertinácia numa vertente semântica do controverso discurso modernista*.

O sentido efetual da palavra inteligência se faz sentir, contudo, mais fortemente quando recuamos algumas páginas antes de Sérgio Buarque de Holanda fazer menção direta ao Visconde de Cairu. Ainda à altura da página 106, dessa edição, após explicitar – mediante massivas fontes históricas acrescidas em dezenas de páginas, se comparadas à edição de 1936 – o malogro da experiência industrial no Império e como a iniciativa, ainda que de "boa-vontade" por parte de personalidades de vulto na aplicação de capital nesse campo, destoava da estrutura mental daquela sociedade,⁷ o historiador chega enfim nas consequências de tal situação para as ditas "manifestações do espírito". Ouçamo-lo:

Não parece absurdo relacionar a tal circunstância um traço constante da nossa vida social: a posição suprema que nela detêm, de ordinário, certas qualidades de imaginação e inteligência, em prejuízo das manifestações do espírito prático ou positivo. O prestígio universal do "talento", com o timbre particular que recebe essa palavra nas regiões, sobretudo, onde deixou vinco mais forte a lavoura colonial e escravocrata, como o são eminentemente as do Nordeste do Brasil, provém sem dúvida do maior decoro que parece conferir a qualquer indivíduo o simples exercício da inteligência, em contraste com as atividades que requerem algum esforço físico (HOLANDA, 1948, p. 106-107).

⁷ É importante ressaltar o incremento de quase quarenta parágrafos no terceiro capítulo, a partir da edição de 1948, cuja intenção é evidenciar o "avanço material" advindo do acúmulo de capital após abolição do tráfico negreiro. Cf. Holanda (1948, p. 90-119). Alguns desses dados – como, por exemplo, constituição de sociedades anônimas; fundação, em 1851, do segundo Banco do Brasil; inauguração, em 1852, da primeira linha telegráfica no Rio de Janeiro; em 1854 abre-se ao tráfego a primeira linha de estradas de ferro do país –, apesar de constarem em teor semelhante na publicação de 1936, recebem ganho considerável em detalhes e arrolamento de fontes – todas de natureza impressa, diga-se de passagem. Cf. Holanda (1948, p. 90 e ss.) e Holanda (1936, p. 45-46).

Quanto ao recorrente uso das aspas em talento, seguida de inteligência, o ensaísta, procurando deslindar supostas contradições daquela realidade, tenciona que essas palavras se apresentem ao leitor como verdadeiros tapa-buracos, com as quais se pode, em quaisquer ocasiões, expressar tudo – e nada – ao mesmo tempo, isto é, palavras que, não remetendo a um número de significados razoavelmente precisos, se aproximam daquilo que Lévi-Strauss denominou “significantes flutuantes” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 43). Usada a palavra inteligência sem o recurso às aspas, talvez quisesse o autor, ainda aqui, sugerir, tal qual um narrador não-confiável em primeira pessoa, uma postura que, ao mesmo tempo, instaura uma distância e, “[...] enquanto homem de seu tempo, [o torna] observador participante dos valores de outras épocas” (DIAS, 1985, p. 20, 21). Inteligência apareceria à linguagem do autor como que revelando uma cumplicidade corrosiva com a opinião dominante; embora somente aos poucos – duas páginas depois – é que tal opinião vai se desvelando como “destituída de verossimilhança” no âmbito daquela realidade, como tenta comprovar mediante a estratégica retradução de trechos dos *Estudos do Bem Comum*, a partir do cotejamento que supostamente efetua com obra de Adam Smith. Vale aqui repetir parte de excerto, já apropriado, no intuito de expor o modo como o historiador prepara o chão discursivo com o qual irá, páginas depois, desconstruir o argumento do Visconde de Cairu, citando-o diretamente:

104

O trabalho mental [...] não significa forçosamente, neste caso, amor ao pensamento especulativo – a verdade é que, embora presumimos o contrário, dedicamos, de modo geral pouca estima às especulações intelectuais –, mas amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara. É que para bem corresponder à função que, mesmo sem o saber, lhe conferimos, inteligência há de ser ornamento e prenda, nunca instrumento de conhecimento e ação [...] o exercício dessas qualidades que ocupam a inteligência sem ocupar os braços tinha sido considerado, já em outras épocas, como pertinente aos homens nobres e livres, de onde, segundo parece, o nome de liberais dado a determinadas artes, em oposição às mecânicas que pertencem às classes servis (HOLANDA, 1948, p. 107-108).

Pois bem, a consumação paradigmática disso se efetiva no momento em que Cairu entra em cena. Após antecipar, em duas páginas do capítulo, o discurso citado, disseminando-o e ocultando-o, por meio da palavra inteligência, no contexto narrativo (BAKHTIN, 2010, p. 173), o faz, por fim, aparecer, páginas depois, indiretamente no discurso do baiano: “E pergunta, apoiando-se confusamente numa passagem de Adão Smith, se para a riqueza e prosperidade das nações contribui mais, e em que grau, *a quantidade de trabalho ou a quantidade de inteligência*” (HOLANDA, 1948, p. 108, grifo nosso). Destarte, o autor quer nos chamar a atenção para um hipotético ato de raciocínio ideologicamente orientado, a partir do qual somos incentivados a “ver” mais do que a

personagem Cairu mesma conseguiu ver dentro de seu horizonte histórico: “Não lhe ocorre um só momento que a qualidade particular dessa tão admirada ‘inteligência’ é ser simplesmente decorativa [...]” (HOLANDA, 1948, p. 109). E, se se quer ir ainda mais longe, pode-se dizer que somos dramaticamente incentivados a ver mais do que um hipotético público leitor que, num arco temporal de quase uma centúria e meia – considerando a publicação dos *Estudos do Bem Comum*, 1819, e a segunda edição de *Raízes do Brasil*, 1948 –, acaba por, inconscientemente, se “autodenunciar” como *totalidade* da qual o Visconde de Cairu é *parte*, uma vez que o fenômeno inteligência, como conotado por Holanda, constitui-se componente abrangente da lógica dominante no sistema intelectual, político e cultural desde tempos idos da formação nacional, e que, sugere o intelectual, parecia acometer aspectos do presente no qual vivia. Voltemos em passo no qual estocada final é dirigida ao caso exemplar da obra de Cairu:

[...] parece certo que o autor dos *Estudos do Bem Comum*, a despeito de seu trato com economistas britânicos, *não contribuiu, salvo nas aparências e superficialmente*, para a reforma das nossas idéias econômicas. Pode dizer-se que, em 1819, *já era* um homem do passado, comprometido na tarefa de, a qualquer custo, frustrar a liquidação das concepções e formas de vida relacionadas de algum modo ao nosso passado rural e colonial (HOLANDA, 1948, p. 110-111, grifos nossos).

Destaquemos, aqui, o advérbio “já”, na assertiva oração, a partir do qual aventamos o intuito do historiador de projetar aos primórdios da colonização todo um arcabouço discursivo da *herança* que inefetiva o *telos* da modernidade brasileira. Seria como se Sérgio Buarque quisesse indagar: se, em 1819, Cairu *já era* um homem do passado, o que dizer dos que, em plena década de 1940, desejam, a qualquer custo, reabilitar a atualidade de suas ideias?⁸

Antes, porém, de adentrarmos nas considerações sobre pequeno capítulo da recepção da obra do economista em meados do século XX, é pertinente ressaltar que o historiador paulista caracteriza-se como o carro-chefe dessa leitura de Cairu como conservador e passadista, a qual constituirá “escola” século XX adentro.⁹ Por outro lado,

⁸ Essa imagem de um tempo emperrado, por assim dizer, de um progresso incerto, revela uma certa amplitude de apropriações do tempo histórico moderno na obra de Sérgio Buarque. Que temporalidade vibra na apresentação de um homem que “já era um homem do passado”? Em artigo recente, tivemos oportunidade de descortinar, nesse sentido, algumas especificidades em relação às temporalidades articuladas da primeira para a segunda edição de *Raízes do Brasil*. Por meio do cotejamento, entre elas, de algumas marcas temporais agregadas a partir do livro de 1948, como, por exemplo, emprego de advérbios tais como “até hoje”, “ainda”, “ainda hoje”, “ainda não” e o “já”, propriamente dito, sugerimos que, na coordenação assimétrica em que se situa o presente entre passado e futuro, ou nas categorias koselleckianas, entre “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, a ênfase pendia para a primeira, ao passo que, no livro de 1936, verifica-se de modo mais forte a pretensão de ruptura com o passado, sugerindo, assim, maior ênfase na expectativa quanto ao futuro.

⁹ Nesse sentido, um detalhado balanço historiográfico foi realizado por Rocha (2001). Cf. também Pereira; Pereira (2006, p. 192-213).

para além da interpretação buarquiana, há de se considerar as especificidades do horizonte histórico no qual atua política e historiograficamente o escritor do oitocentos. Valdeir Araujo e João Paulo Pimenta argumentam que atores como José Bonifácio, o próprio Silva Lisboa e muitos outros situam-se num contexto compreendido pela “formação das macronarrativas ilustradas” (ARAUJO; PIMENTA, 2009, p. 127), entre, mais ou menos, 1808 e 1831. A autoconsciência de uma inédita aceleração histórica no mundo luso-americano, aberta pela crise do Antigo Regime e, mais fortemente, pela transferência da Corte de Lisboa para o Rio de Janeiro, em 1807, não passou ao largo das ações políticas de intelectuais como Cairu. Tal acontecimento, segundo Araujo e Pimenta, “não apenas acentuaria a ideia de especificidade do continente americano no conjunto do Império português, como lhe conferia uma nova dignidade histórica” (ARAUJO; PIMENTA, 2009, p. 127). Participando de uma linguagem política comum a muitos dos letrados do período, qual seja, a “linguagem da restauração”, o economista deixa evidente em seus escritos a preocupação com o uso de temas caros ao “reformismo lusitano”, de acordo com Bruno Diniz,

destinados à legitimação do governo de D. João frente aos súditos da nação portuguesa, sejam eles de aquém ou de além mar. Esta linguagem política é caracterizada pela constante justificação das medidas econômicas implementadas pela Corte no Brasil, como influenciadas pelos principais teóricos do Liberalismo Econômico, especialmente os de matriz britânica, utilizando para tal a publicação de obras sobre Economia Política que almejavam validar tais políticas. A *Linguagem da Restauração* também é caracterizada por tentar promover a restauração da glória do Império português que havia sido abalada pela invasão napoleônica ao Reino de Portugal e a subsequente transmigração da Corte para o Rio de Janeiro. Portanto, os escritos de Silva Lisboa pretendiam algo mais do que garantir a legitimidade do governo de D. João e responder as críticas ao mesmo. Existia também uma constante preocupação em tentar conter a propagação, ou, ao menos, desmerecer os ideais da Revolução Francesa, considerados por Silva Lisboa como os principais responsáveis pela crise que abalara a monarquia lusitana naquele período (SILVA, 2010, p. 46).

106

Portanto, distante ainda da concepção moderna de tempo – ou a evitando, em parte –, e cuja escatologia do conceito de “revolução” agregada a ela se fará hegemônica tempos depois, como atestam as teses de Reinhart Koselleck, o visconde, talvez, tenha procurado adaptar de modo pragmático o seu liberalismo às especificidades do Brasil; combinando inovação e conservação de modo a equilibrar “um projeto político e cultural que enfrentasse os tempos modernos” (ARAUJO; PIMENTA, 2009, p. 127). Daí que a sua tradução das palavras do livro de Smith para inteligência possa, talvez, fazer sentido tanto em termos de conhecimento prático e positivo destinado ao trabalho produtivo e à “animação e direcção da Geral Industria” (LISBOA, 1819, p. XII), como também assumir, em forma de um signifiante flutuante, conotação moderada que, por sua vez, não se opunha diretamente, até o momento, à instituição escravidão e tudo o que em seu bojo vinha no sentido de produção econômica e material. No campo

político, José Jobson de Arruda e Fernando Novais matizam a leitura conservadora de Cairu ao salientarem que defini-lo simplesmente como “um ideólogo do senhorio brasileiro descarta a questão essencial: a de que foi exatamente este estrato social que, bem ou mal, empenhava-se em organizar a nação” (ARRUDA; NOVAIS, 2003, p. 793).

II.

Tencionaremos, doravante, chamar um pouco mais a atenção do leitor para um detalhe surpreendente de estratégia textual engendrada por Buarque de Holanda: no excerto acima, citado de *Raízes do Brasil*, uma nota é, de súbito, inserida entre a assertiva “pode dizer-se que, em 1819, já era um homem do passado” e o restante da sentença, “comprometido na tarefa de, a qualquer custo, frustrar a liquidação das concepções e formas de vida relacionadas de algum modo ao nosso passado rural e colonial”. A nota é endereçada a um seu contemporâneo: Alceu Amoroso Lima. Antes, porém, que a reproduzamos, na íntegra, faz-se necessário clarear minimamente o lugar estratégico por ela ocupado, ali. O caráter emblemático de seu enunciado só fará pleno sentido se colocarmos em suspenso a afirmação de Sérgio Buarque, segundo a qual a nota cumpre função de exprimir apenas um “ponto de vista oposto” ao seu, e nos remetermos a alguns decênios antes da publicação daquelas linhas. Como é sabido, o nosso autor, embora não participante direto da “Semana de 22”, foi propulsor de significativas alterações travadas no interior dos tempos de fogo do Modernismo. Como o mesmo afirmou numa entrevista, em data bastante próxima da publicação da edição ora tratada de sua obra primeira, o movimento modernista

reagiu, sobretudo, contra certos estorvos que limitavam o horizonte literário e também contra os preconceitos que baniam da literatura determinados temas, considerados não-literários, indignos de interessar a um artista. Numa palavra, bateu-se por uma nova visão de vida e, por conseguinte, da arte. Os moços que surgem hoje e encontram o caminho aberto, não avaliam o esforço que foi preciso despendido para aplainar o chão, removendo o entulho (HOLANDA, 1957, p. 122).

Se, por um lado, a assertiva desse trecho se deixa inferir que a “metralhadora giratória” da crítica buarquiana afetava apenas os ditos “parnasianos” e “passadistas” da *belle époque* tropical, sua arma em forma de diatribe, é bem verdade, não deixou de refratar em direção ao “estorvamento” provocado endogenamente por certos coetâneos. Em outras palavras, ainda tomado pelo turbilhão de “22”, Buarque de Holanda visou empreender uma revisão dentro daquilo que se propunha ele mesmo ser uma revisão: o movimento modernista. Como já tratado por alguns estudiosos de sua obra, parcela do encadeamento de tal reação se deu em 1926, quando, no famoso

“O lado oposto e outros lados”, o jovem Holanda desferiu tiros contra aqueles nos quais imprimia a pecha de “acadêmicos ‘modernizantes’”. Embora não diretamente mencionado entre esses, Alceu Amoroso Lima, à época sob a alcunha do renomado crítico Tristão de Athayde, compunha, junto com Graça Aranha, Ronald de Carvalho, Renato Almeida, Guilherme de Almeida e outros, a ala, por assim dizer, “girondina” do Modernismo. Aquela, segundo Sérgio Buarque, composta por

gente bem-intencionada e que esteja de qualquer modo à altura de nos impor uma hierarquia, uma ordem, uma experiência que estrangulem de vez esse nosso maldito estouvamento de povo moço e sem juízo. Carecemos de uma arte, de uma literatura, de um pensamento enfim, que traduzam um anseio qualquer de construção, dizem (HOLANDA, 1989, p. 87).

Evocação em primeira pessoa, dirigida intencionalmente àquele intelectual, se dá dois anos depois de escrito o “estabanado texto-estopim da implosão do movimento modernista”,¹⁰ quando, em resenha aos *Estudos (1ª série)* – marco divisório de sua conversão ao catolicismo, e, conseqüentemente, a um retorno ao cânone da tradição, representa a sua não mais disponibilidade no presente do torvelinho modernista –, Buarque de Holanda antevia naquelas reflexões certa tentativa de reatamento de um elo perdido entre dois mundos e temporalidades históricas radicalmente irreconciliáveis.

108

O que seria a nós pelo menos interessante é [...] se não tivesse percebido que a concepção católica do mundo coincide perfeitamente com sua exigência de uma solução dos elementos anárquicos do cristianismo nos princípios que criam e que alimentam a ordem civil, a moral urbana, de uma pacificação impossível do espiritual com o temporal. Nenhuma outra doutrina conviria tão plenamente a um homem que aspira a organizar a sua desordem neste mundo sem recusar subvenções do outro mundo. E que, mesmo independente delas, aí não vierem, desejaria “restabelecer um equilíbrio da vida, disciplinar os demônios da liberdade”. [...] Não se pode mais hoje, como no tempo de Santo Agostinho, ser ao mesmo tempo e simultaneamente um cidadão do céu e da terra. E o pensamento que realmente quiser importar para a nossa época há de se afirmar sem nenhum receio pelos seus reflexos sociais, por mais detestáveis que estes pareçam. Há de ser essencialmente um pensamento *apolítico* (HOLANDA, 1989, p. 113, 114).

O teor crítico dessas linhas reaparece implicitamente oito anos depois, na primeira edição de *Raízes do Brasil*, momento no qual, diga-se de passagem, “já em 1936 – antes, portanto, do *aggiornamento* – Alceu Amoroso Lima falava em pós-modernismo. Indicava a mudança de qualidade no clima intelectual de então em face

¹⁰ “Um texto estabanado, que provocou reações de todo lado, inclusive dos aliados, pois Mário de Andrade não se sentiu bem-representado no ‘nós’ invocado contra os outros, os acadêmicos modernizantes. Sérgio colocou a tropa em combate sem avisar inclusive os mais graduados. Estabanado também porque mostra o quanto o autor havia sido dissimulado ao elevar Graça Aranha à condição de ‘um homem essencial’. Foi do louvor ao vitupério sem muitas mediações” (GOMES JÚNIOR, 2011, p. 121).

do momento de crise que marcou a época modernista" (GOMES JÚNIOR, 2011, p. 126). Embora longa a passagem, vejamos, pois, a articulação de ideias realizada por Holanda, entre os textos de 1928 e 1936, contra o tradicionalismo que, a despeito de não ser diretamente mencionado, parece querer representar as matrizes de pensamento do intelectual católico:

A falta de coesão em nossa vida social não representa, assim, um fenómeno moderno. E é por isso que erram profundamente aqueles que imaginam na volta à tradição, a certa tradição, a única defesa possível contra nossa desordem. Os mandamentos e as ordenações que elaboraram esses eruditos são, em verdade, criações engenhosas do espírito, destacadas do mundo e contrárias a ele. Nossa anarquia, nossa incapacidade de organização sólida, não representam a seu ver mais do que uma ausência da única ordem que lhes parece necessária e eficaz. Si considerarmos bem, a hierarquia que exaltam é que precisa dessa anarquia para se justificar e ganhar prestígio. *E será legítimo, em todo caso, esse recurso ao passado em busca de um estímulo para melhor organização da sociedade? Não significaria, ao contrário, apenas um índice de nossa incapacidade de criar espontaneamente? As épocas realmente vivas nunca foram tradicionalistas por deliberação.* A escolástica na Idade Média era viva porque era atual. A hierarquia do pensamento subordinava-se a uma hierarquia cosmogônica. [...] A Idade Média mal conheceu as aspirações conscientes para uma reforma da sociedade. O mundo era organizado segundo leis eternas indiscutíveis, impostas do outro mundo pelo Supremo Ordenador de todas as coisas. Por um paradoxo singular, o princípio formador da sociedade era, em sua expressão mais nítida, uma força inimiga, inimiga do mundo e da vida. Todo o trabalho dos pensadores, dos grandes constructores de sistemas, não significava outra coisa senão o empenho em disfarçar, quanto possível, esse antagonismo entre Espírito e a Vida (*Gloria naturam non tollit sed perficit*). *Trabalho de certa maneira fecundo e venerável, mas cujo sentido nossa época já não quer compreender em sua essência. O entusiasmo que pode inspirar essa grandiosa concepção hierárquica da sociedade, tal como a conheceu a Idade Média, é na realidade uma paixão de professores* (HOLLANDA, 1936, p. 6-9, grifo nosso).

109

Tanto na resenha de 1928, denominada "Tristão de Athayde", publicada originalmente no *Jornal do Brasil*, em 29 de agosto, como em "O lado oposto e outros lados", e, mais diatribicamente, em *Raízes do Brasil*, 1936, vê-se um Sérgio Buarque de Holanda preocupado em reagir a um roteiro bem delineado de doutrinas provenientes de certos segmentos sociais, representados, entre outros, por Alceu Amoroso. Trazendo em seus arcaibouços discursivos certa insistência na tal "panaceia abominável da construção", tais segmentos tencionavam, de acordo com o futuro autor de *Visão do Paraíso, realizar*, mediante suas "políticas literárias", a milagrosa formação do país; políticas literárias essas atualizadas sob moldes metafórico-conceituais herdados de períodos idos de "uma narração nacional (portanto uma metáfora) que sacraliza o nexo com a modernidade e a modernização" (VECCHI, 2004, p. 463).

Após breve digressão que intenta lançar luzes nas divergentes perspectivas e visões de mundo dos dois significativos intelectuais do século XX brasileiro, podemos

pontuar que, atravessando esse período modernista do “anseio qualquer de construção”, o qual costura grande parte da sua crítica político-literária na década de 1920; passando pela década de 1930, momento no qual se encontram as denúncias aos “artificialismos” e “exotismos” perpetrados pelo Modernismo, contrapondo a esse “um humanismo brasileiro e cristão” capaz de rejuvenescer esse momento no qual denomina “pós-modernista”; e chegando até 1945, fase de seu *aggiornamento*, Alceu Amoroso Lima permanece ativo na rivalidade ético-política e literária mantida com Sérgio Buarque de Holanda até o fim de sua vida. Embora esse último sempre conservasse a admiração e o respeito pelo seu adversário, nunca deixou de se contrapor à sua concepção estética imbricada a uma metafísica cristã, que, por sua vez, se relacionava organicamente a uma postura política que se arrogava liberal-democrática – a despeito de o estudioso católico ter comemorado a vitória de Franco na Espanha, e, tempos depois, ter se transformado num dos renomados combatentes intelectuais da Ditadura civil-militar de 1964 (GOMES JÚNIOR, 2011). É nessa fase, pois, década de 1940, que se presencia o retorno de Amoroso Lima ao cenário político, e cuja pretensão liberalizante da conferência em homenagem ao Visconde de Cairu, da qual Holanda extrai a passagem que ora se reproduzirá, é peça componente do complexo mosaico da trajetória desse controverso intelectual. Diz o historiador na referida nota de rodapé do capítulo “Herança Rural”:

110

Um ponto de vista oposto ao que se exprime aqui é o defendido pelo Sr. Alceu Amoroso Lima em conferência sobre Cairú, publicada a primeiro de novembro de 1944 no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro. Referindo-se aos *Estudos do Bem Comum*, assim se manifesta o *ilustre pensador*: “Na impossibilidade de analisar devidamente essa grande obra, seja-me permitido apenas, para provar a atualidade das idéias econômicas de Cairú e, de outro lado, a sua autonomia em face de seu mestre Adam Smith, relembra um traço essencial de sua teoria da produção econômica. Haviam os fisiocratas colocado a *terra* como elemento capital da produção. Veio Adam Smith e acentuou o elemento *trabalho*. E com o manchesterianismo, o *capital* é que passou a ser considerado o elemento básico da produção. Pois bem, o *nosso grande Cairú*, no seu tratado de 1819, mencionando embora a ação de cada um desses elementos, dá sobre eles a preeminência a outro fator, que só modernamente, depois da luta entre o socialismo e o liberalismo de todo o século XIX, é que viria a ser destacado – a *Inteligência*”. E acrescenta, linhas adiante: “Cairú é o precursor de Ford, de Taylor, de Stakhanoff, a um século de distância” (HOLANDA, 1948, p. 111, 112).¹¹

A rivalidade derivada do campo estético resvala conseqüentemente no campo político, donde o historiador, sempre considerando a postura do seu adversário tradicionalista e dogmática, intenta revelar o hipotético apreço de Amoroso Lima por certa dimensão do passado e da tradição, denunciando com isso a face “antimoderna” do pensador que se dizia, “*ao mesmo tempo*, como desde então [tem] tentado ser:

¹¹ Grifo nosso nas expressões “ilustre pensador” e “o nosso grande Cairú”.

católico em religião, *tomista* em filosofia, *democrata* em política, e *modernista* em arte” (LIMA *apud* GOMES JÚNIOR, 2011, p. 124).

Voltemos, agora, nossa atenção ao detalhe textual estrategicamente engendrado por Sérgio Buarque: o trecho anteriormente citado é reprodução integral da emblemática nota, incorporada ao ensaio somente a partir da edição de 1948, juntamente com todo esse trecho sobre Cairu. O recurso ao dispositivo representa um dos diálogos entre Alceu Amoroso Lima e Buarque de Holanda, aqui e acolá em *Raízes do Brasil*, embora mais sub-repticiamente na edição de 1936. Ora, mesmo a quem desconhece parte da polêmica por nós brevemente evocada, não passa despercebida a “comprometedora” associação – pela disposição da nota em meio a implacável teor discursivo – entre autores pertencentes a duas gerações que, ao menos aparentemente, estariam apartadas por estruturas históricas distintas. Bem, até aí, não estaríamos diante de novidades, não fosse pela forma com que o autor de *Monções*, tendo em vista a postura política do pensador do século XX, “diz” da cumplicidade entre o “tradicionalismo” desse e o “conservadorismo” do “nosso grande Cairú”, como o chamou Amoroso Lima. Pode-se dizer que quase não há expresso juízo valorativo direto em toda a enunciação da nota. Esse se dá no detalhe.

E exatamente nesse ponto é que podemos, *mutatis mutandis*, estreitar a posição do “narrador buarquiano” e aquela do autor do romance moderno, principalmente no que toca especificamente ao narrador flaubertiano:

Quando falamos de uma boa prosa, raramente comentamos que ela realça o detalhe expressivo e brilhante; que privilegia um alto grau de percepção visual; que mantém uma compostura não sentimental e que se abstém, qual bom criado, de comentários supérfluos; que é neutra ao julgar o bem e o mal; que procura a verdade, mesmo que seja sórdida; e que traz em si as marcas do autor, que, embora perceptíveis, paradoxalmente não se deixam ver. Encontramos algumas dessas características em Defoe, Austen ou Balzac, mas todas juntas só em Flaubert (WOOD, 2012, p. 43).

Tendo em mente, pois, o romancista francês – quando deixa, por exemplo, falar e agir livremente as personagens do boticário, Homais, e do médico, Charles, marido de Emma Bovary, abstendo-se de tecer comentários sobre se as ações de suas criações são boas ou ruins em si mesmas, não que elas não estejam postas –, a remição a Alceu Amoroso Lima, ao menos na nota destacada, parece aproximar-se desses mesmos procedimentos formais. De modo semelhante às estratégias flaubertianas de narração, o ensaísta brasileiro se abstém de afirmar que a reprodução, por parte de Amoroso Lima, desse “significante flutuante” inteligência, em pleno 1944, data de publicação da conferência em homenagem ao Visconde de Cairu, revela o que ele considera tradicionalismo, “desmascarando”, como afirmou Antonio Candido, a longa duração da má formação das raízes do Brasil.

Em sua obra capital, quando, por exemplo, do desconcertante episódio da malograda operação cirúrgica nos pés de Hippolyte, que, apesar de coxo, vivia e trabalhava normalmente, Flaubert não precisou, em nenhum momento, dizer da mediocridade de Charles, o respeitado médico da pequena cidade de Yonville, mas que não gozava de diminuta parcela de prestígio, se comparado aos médicos da capital francesa. Também, em toda a obra, preferiu o autor evitar que saíssem de sua pena impressões diretamente valorativas sobre o boticário Homais, espécie de voltairiano “leitor de orelhadas”, que, a despeito de repudiar a religião, louvava fervorosamente qualquer moderno pensamento que se pautasse pelo rigor e objetividade do método científico. Ao ouvir falar, apenas, por meio de *métier* acadêmico, de nova técnica cirúrgica para corrigir pés tortos, Homais consegue convencer o até então receoso do empreendimento, Charles, o qual, por sua vez, não vê nisso mais do que uma boa oportunidade de elevar o nome Bovary – para felicidade também da esposa. Ao fim, quando a perna de Hippolyte contrai uma irreversível gangrena e necessita urgentemente ser amputada por outro médico, oriundo, diga-se de passagem, de outra cidade, o romancista não precisou anunciar em letras garrafais a condição mediana e inexpressiva daquelas personagens e do lugar periférico que ocupavam seus papéis sociais em relação aos modelos que vinham da ostentosa Paris, capital cultural do século XIX. Um exemplo elucidativo da imparcialidade e objetividade da prosa flaubertiana encontra-se, ainda, no capítulo V da primeira parte de sua obra-prima. Para dizer de um traço característico que completa a condição mediana do profissional da medicina, qual seja, o não cultivo do hábito de leituras elementares, sequer, o escritor francês apenas descreve o *quadro* que compõe o ambiente de trabalho de sua personagem:

112

Do outro lado do corredor estava o gabinete de Charles, pequena sala de cerca de seis metros de largura, com uma mesa, três cadeiras e uma poltrona. Os tomos do *Dicionário de Ciências Médicas, sem cortes [non coupés]*, mas cujas brochuras sofreram estragos com as vendas sucessivas por quais eles passaram, ocupavam, quase sozinhos, seis prateleiras de uma estante de abeto (FLAUBERT, s/d, p. 67-68, tradução nossa).

Ao desdobrarmos o movimento buarquiano do recurso à ironia, percebemos que, lançando mão de expressão adjetivada “ilustre pensador” com a qual designa Amorofo Lima, e, antes, de tom cerimonioso por meio da forma de tratamento “Sr.”, o autor aventa a sua inserção ambígua nessa comunidade discursiva: se o elogio demonstra, talvez, a despeito da sempre ácida polêmica, a relação respeitosa entre os dois intelectuais, não deixa, contudo, de carregar certa conotação corrosiva, talvez mais do que mera dissimulação. Tal como Flaubert nos faz ver mais do que suas personagens, Holanda crê, porventura, fazer-nos ver mais do que Amorofo Lima, receptor das ideias de Cairu. Outro importante elemento, tanto estilístico como

hermenêutico, da segunda edição de *Raízes do Brasil*, e que não poderá passar ao largo de nossas reflexões, diz repetido ao recurso à *colagem*: todo o trecho que traz as considerações sobre Cairu é importado de publicação anterior a essa edição do livro de estreia do nosso autor. Com algumas poucas, porém representativas, modificações em sua reprodução quase integral na obra, o artigo intitulado “Inatualidade de Cairu”, originalmente publicado em *O Estado de São Paulo*, a 14 de março de 1946, é um índice da incessante preocupação de Buarque de Holanda com a escrita e, conseqüentemente, com o sentido a partir do qual a narrativa irá ser conduzida, tendo em vista os recursos formais mobilizados e o efeito desses na imaginação do leitor ideal. Efeitos, ainda, vale dizer, nem um pouco alheios à preocupação de instigar, mediante atualização das edições, certa intervenção nos candentes debates políticos dos presentes em que cada publicação de *Raízes do Brasil* vem a lume.

Pois bem, retornando às considerações sobre o Visconde de Cairu, vejamos como, no artigo de imprensa, certas nuances do discurso indireto, se cotejadas com a forma como fora elaborado em torno do mesmo objeto, em *Raízes do Brasil*, coloca o autor/narrador em posição de destaque no que tange a certa consciência das potencialidades figurativas que a própria “natureza” da forma ensaio proporciona. Principiemos pelo que nos parece demonstrar certo desconforto de Holanda em relação à dada recepção, no século XX, do autor do XIX, cujo empenho dirige-se, segundo ele, à promoção de um retorno das ideias de Cairu e à proclamação de sua suposta atualidade naquele contexto político.¹²

¹² Parte dessa recepção glorificadora de Cairu pôde ser recentemente reconstituída nos escritos de Antonio Penalves Rocha. Ela começa por volta de 1935 e perdura até a década de 1970. “O processo de glorificação de Cairu no século XX foi iniciado com uma conferência de Braz do Amaral sobre a sua vida e sua obra, apresentada, em 1935, no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro por ocasião por ocasião da celebração do centenário da sua morte. Nela, Silva Lisboa ganhou a posição de um grande economista, juriconsulto, político e polemista do Brasil do século XIX. Logo em seguida, em 1936, Silva Lisboa foi posto nas nuvens pelo caráter heróico da sua conduta política e pela excelência da sua obra num número especial da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, publicado para homenageá-lo. Ainda em 1936, dando continuidade ao processo de glorificação, foi inaugurada uma forma de interpretação da sua obra por Alceu Amoroso Lima: trata-se do esforço em atribuir um caráter original e revolucionário a algumas de suas idéias, de modo a caracterizá-la com um precursor de importantes formulações no campo da economia. Assim, por exemplo, o princípio de Silva Lisboa sobre o primado da inteligência na economia tornou-se ‘o nervo das mais modernas doutrinas econômicas, a ‘tecnocracia’, baseada na *racionalização* (grifo do autor) da economia. [...] Além de ter imaginado o personagem como um precursor, Amoroso Lima empenhou-se também em elevá-lo à condição de herói nacional: ‘É mister que a posteridade se habitue a chamar Cairu de Patriarca da nossa Independência Moral e Intelectual’. Um efeito dessa ‘escola’ de interpretação manifestou-se, em 1943, no *Cairu* de José Soares Dutra, que retrata Silva Lisboa como um ‘liberal moderado, socialista à maneira de Leão XIII’. Assim, a noção de propriedade do visconde é ‘tão visceralmente cristã e ortodoxa que, se a conhecesse, Leão XIII tê-la-ia – quem sabe? – citado no *Rerum Novarum*. É tão fundamentalmente humana que Marx e Engels tê-la-iam, possivelmente acatado, se não vivesse esquecida nos velhos Anais do Senado’. Hélio Vianna também forneceu material para a construção dessa imagem, embora não praticasse o ensaísmo dos seus contemporâneos. Recorrendo aos métodos da História ‘científica’, em 1945, Vianna examinou a atuação de Silva Lisboa como jornalista e o elegeu o ‘mais notável publicista do terço inicial do século XIX’. Nos meados dos anos 50, L. Nogueira de Paula foi mais longe que Amoroso Lima. Para ele, Cairu não foi somente precursor, mas também ocupou lugar

De 1935, quando se celebrou o centenário de seu nascimento [sic], data o prestígio excepcional que *ainda hoje* desfruta no Brasil o nome de Visconde de Cairu. Explica-se em parte esse prestígio pelo reforço inesperado que, aproximadamente há um decênio, a obra de José da Silva Lisboa pareceu dar a *certas ideias* então trazidas à tona pelo ambiente político e espiritual do país. O economista baiano era uma espécie de precursor de emergência, capaz de reabilitar e dignificar altamente essas ideias. Para *os apologistas que logo conquistou*, sua grandeza não provinha do fato de ter importado em boa hora as doutrinas de Adam Smith, tornando-se o arauto entre nós, da economia liberal, mas ao contrário, no de ter hesitado por ocasiões, em aceitar a lição do mestre com todas as suas consequências lógicas. E foi nessas hesitações que *procuraram* pressurosamente a novidade, a originalidade e, mais do que tudo, a atualidade das ideias de Cairu (HOLANDA, 2011, p. 265, grifo nosso).

114 Nesta passagem, podemos inferir traços da característica crítica sibilina da narrativa buarquiana, com a qual, mediante jogo de subentendidos – uma vez que não há expresso em todo o trecho nenhum termo negativo *a priori* –, estabelece interlocução imediata com o seu presente, acreditando desse modo trazer à tona certa reabilitação emergencial da leitura de determinada obra a fim de corroborar um regime político e as consequentes estruturas de pensamento que o conformam e o legitimam. Abrindo um parêntese, poderíamos arriscar a hipótese segundo a qual a conotação atribuída, por Sérgio Buarque, à palavra inteligência estivesse antecipando uma controversa tese desenvolvida décadas depois por Luiz Costa Lima, a saber: “a cultura da auditividade”, que, numa longa duração, conforma, segundo o crítico, o “precário sistema intelectual brasileiro”. Esse, grosso modo, herdeiro do legado estatutário colonial, portanto sem um “centro próprio de decisão” a partir do qual seria “capaz de julgar da originalidade, pertinência e/ou validade de certa obra, de certa corrente ou de certa teoria” (COSTA LIMA, 1981, p. 23), transforma o pensamento complexo em matéria palatável e impactante à recepção pragmática das obras. Não passando tal fenômeno ao largo das linhas de *Raízes do Brasil*, vejamos, já no capítulo “Novos tempos”, da edição de 1948, o que diz o seu autor:

O móvel dos conhecimentos não é, no caso, tanto intelectual quanto social, e visa primeiramente o enaltecimento e a dignificação daqueles que os cultivam. De onde, por vezes, certo tipo de erudição sobretudo formal e exterior, onde os apelidos raros, os epítetos supostamente científicos, as citações em lingua

de extraordinária importância na história do pensamento econômico ao influenciar ninguém menos que Ricardo, descendente de uma família de judeus portugueses, de acordo com sua suposição... No trabalho de E. Vilhena de Moraes, a glorificação de Cairu alcançou seu ponto culminante: aqui ele apareceu como o ‘primeiro sociólogo do mundo em ação’ que, ao valorizar a inteligência em detrimento do trabalho, ‘volta-se contra Marx’, tendo sido o ‘precursor entre nós, e talvez no mundo inteiro, da teoria do valor da inteligência’. Um ano depois do trabalho de Vilhena de Moraes, Silva Lisboa era identificado como ‘precursor de Keynes, Pareto, Roosevelt, List, Marx e Engels, Elísio de Oliveira Melchior’. A última manifestação dessa louvação disparatada de Cairu foi feita por alguns escritores dos anos 1970” (ROCHA, 2001, p. 25-27).

estranha se destinam a deslumbrar o leitor como se fossem uma coleção de pedras brilhantes e preciosas. O prestígio de determinadas teorias que trazem o endosso de nomes estrangeiros e difíceis, e pelo simples fato de o trazerem, parece enlaçar-se estreitamente a semelhante atitude (HOLANDA, 1948, p. 246).

Ao sugerir a encarnação desse espírito de seu tempo em alguns dos homens do período, presenciamos, ainda no artigo para o *Estado de São Paulo* – escrito, recorde-se, dois anos antes da publicação da segunda edição da obra –, perplexidade do historiador diante do fato de

um pensador tão respeitável como Alceu Amoroso Lima, descobr[ir] nas *vagas e mal sistematizadas* alusões de Lisboa a inteligência como fator de produção econômica, a verdadeira medida de sua importância para a época presente, ao ponto de arriscar esta afirmação *surpreendente*: “Cairu é o precursor de Ford, de Taylor, de Stakhanov, a um século de distância” (HOLANDA, 2011, p. 265-266, grifo nosso).

Nesta sentença, percebemos que, diferentemente das críticas a Cairu, em *Raízes do Brasil*, o artigo de jornal nos apresenta um Sérgio Buarque que, colocando em cena, mais uma vez, o seu histórico rival Amoroso Lima, dessa vez em forma de laudatório receptor e divulgador das ideias do economista baiano, intervém em delicado debate político, dotando-se de escrita cuja estratégia textual é destituída quase que por completo da expressão que plasma o ensaísmo elíptico, antiperemptório e enigmático de sua obra primeira. Se dela nos permitimos inferir algumas afinidades com recursos advindos de uma retórica ficcional, como por exemplo, a ironia e sua estreita relação com certo discurso indireto, no “Inaturalidade de Cairu”, notamos um escritor que, pegando o leitor pelas mãos, percorre todos os meandros da narrativa e o entrega quase que de pronto a leitura. Em outras palavras, no artigo de jornal é mais nítida a tomada de partido e certo convite ao leitor no que toca ao posicionamento tanto em relação à conduta de Amoroso Lima quanto à leva da recepção das ideias do visconde baiano. Isso posto, podemos dizer do cuidado estilístico do autor entre o *ethos* autoconsciente acerca do caráter pragmático e fugaz da recepção de ensaio de imprensa e aquele que intrinsecamente exige do leitor certo esforço especulativo, no limite, de imaginação, capaz de tornar-se cúmplice de uma escrita que a todo instante o sopra nos ouvidos que o que ali se passa é uma tentativa constante de exercício interpretativo, onde nada é dado *a priori*.¹³

¹³ Em representativo texto sobre o legado da crítica literária na escrita da história praticada por Buarque de Holanda, Flora Süssekind sugere uma espécie de *inversão estilística* entre os suportes textuais usados pelo historiador: na historiografia o estilo é fluido, movediço, ao passo que na crítica literária o estilo é mais seco e direto. “Troca de registro – explicitamente ‘literário’ quando o objeto é a história social; estudadamente ‘objetivo’ quando o assunto é literatura – por si só capaz de garantir ‘indeterminações’, ‘zonas fronteiriças’, como as que tanto cultiva o escritor. Forma indireta de figurar sua ‘consciência da não identidade’ irredutível entre o seu objeto e seu modo de expô-lo – ‘Quem é o outro que anda sempre a teu lado?’. Forma – adequadamente movediça – de figurar o olhar de ensaísta com que Sérgio Buarque de Holanda constrói sua obra” (SÜSSEKIND, 1992, p. 145). Embora estejamos falando

Podemos constatar que o artigo de imprensa é quase que destituído de esquemas sintáticos, entoações e colorações lexicais que nos conduzem à transmissão do discurso de outrem. As associações de ideias, quase diretas, lineares e menos alusivas do “Inatualidade de Cairu” são evitadas na tessitura da intriga do capítulo “Herança Rural”, de *Raízes do Brasil*, embora, lá, tensamente insinuadas. No jornal, o ensaísta antecipa a sugestiva nota por meio de trecho em que salienta a emblemática recepção encarnada em Amoroso Lima. Se bem compreendemos, Holanda abre o pequeno artigo aventando que o pensador católico reproduz, naquele momento político, a semanticamente conotada inteligência como uma “herança rural” no campo das ideias. A inteligência, nessa acepção, pode ser vista também como marca de historicidade emprestada de obra habilitada como sendo relevante a um suposto pensamento autônomo e original, gestado ainda na centúria anterior. Dito de outro modo, em “Inatualidade de Cairu” se apresenta, de modo bem menos sutil, a estratégia do autor em estabelecer relação íntima entre as ideias “vagas e mal sistematizadas” do Visconde de Cairu e a sua reprodução pelo pensador coevo, como se estivesse a sugerir, sem muitos rodeios, que Alceu Amoroso Lima, para retomarmos outro artigo do autor, participa do “complexo folclore dos civilizados”, assumindo a profissão de escritor – “se assim já se pode dizer entre nós” – antes “e sobretudo como uma forma de patriciado” (HOLANDA, 1996, p. 35, 36) do que como uma profissão tão importante como quaisquer outras.

116

III.

A título de considerações finais deste artigo, podemos afirmar que, no intuito de compreender minimamente a historicidade desse livro caro à historiografia brasileira, descrevemos o modo como disputas por certas dimensões do passado perpassam pela materialidade da linguagem, seus efeitos e usos representacionais. Independente da tentativa, mesmo que consciente, por parte de Sérgio Buarque de Holanda, de lançar, com olhar republicano, a obra de José da Silva Lisboa para um passado remoto da formação nacional, e, em movimento contrário, Alceu Amoroso Lima imprimir à obra do oitocentos uma leitura keynesiana *avant la lettre*, o que se pode extrair disso é a disputa em torno de projetos políticos num momento de incertezas em relação ao futuro, em que, entre a derrocada dos totalitarismos que assolaram o continente europeu, a ditadura do Estado Novo e a Segunda Guerra, novas técnicas deveriam ser colocadas em reflexão, uma vez que múltiplas perspectivas de renovação do campo epistemológico das humanidades

de um objeto específico, isto é, crítica de imprensa, não literária, pudemos, não sem certo cuidado, vislumbrar contornos semelhantes ao que a autora aponta na forma de tratamento entre os distintos registros em questão.

estavam sendo pensadas no período do Entreguerras. E mesmo a “retórica do atraso”, no Brasil, passava, segundo Valdeci Araujo, por um processo de mitigação em seus pressupostos culturais e epistemológicos. “Uma primeira crise [...] atingia as funções cognitivas das metanarrativas, tornando ser possível e mesmo necessário questionar as narrativas de modernização que sempre estavam como fundamento dos projetos de desenvolvimento da nacionalidade” (ARAUJO, 2013, p. 43). De outro lado, sugere o autor, havia uma “crise de confiança no próprio projeto e valores da modernidade, em sua dificuldade em lidar com a diversidade e a diferença [...]” (ARAUJO, 2013, p. 43).

Thiago Nicodemo fala de um “esforço de anulação do *telos* nacional e sua substituição por uma articulação protendida do tempo entre passado e futuro, subjetivação do autor/narrador, e o uso de arcaísmo conceitual em favor da aceleração do próprio processo narrado” (NICODEMO, 2014, p. 51). Afirma ainda que tais procedimentos “estão presentes em obras aparentemente díspares como *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr., *Formação da Literatura Brasileira*, de Antonio Candido; *Formação Econômica do Brasil*, de Celso Furtado, dentre outras (NICODEMO, 2014, p. 51).

Em artigo publicado no ano de 1950, dedicado a reflexões sobre *Apologia da História* (1949), famoso livro inacabado de Marc Bloch, o historiador brasileiro demonstra seu apreço pelas ideias do francês acerca do papel do *métier* para o presente. Nesse texto – na verdade, uma resenha –, Buarque de Holanda evoca a famosa máxima de Goethe, segundo a qual “escrever História é um modo de desembaraçar-se do passado”. Porém, adverte o brasileiro, desembaraçar-se não de todo e qualquer passado, mas sim do *efeito* daquele cuja parcela serve, segundo ele, a fins de algum juízo e uso instrumental por parte certos setores sociais. Nessa reflexão fica sugerido, mais uma vez, um tempo histórico moderno no qual o espaço de experiência não necessariamente se afasta do horizonte de expectativa. A presença do passado e de sua continuidade – o que nos remete ao tópico da historicidade – nos coloca uma questão: o que implica um tempo histórico moderno que não aposta numa inevitabilidade do progresso?

No limite, como bem envolto da atmosfera encetada pelos *Annales*, o que estava em jogo, nesse momento, para o crítico literário e historiador, parece-nos, era a possibilidade de a eminente prática universitária desenvolver uma cultura de ensino e pesquisa histórica capaz de estimular, entre outras coisas, consciências que evitassem os usos autoritários, nacionalistas e oficiais da história (HOLANDA, 2011b, p. 19-21).¹⁴ Talvez fosse tal sensibilidade que estaria movendo a técnica interpretativa do autor/narrador buarquiano, ao colocar em horizontes históricos distintos, mas que se coadunam e se interpolam, as personagens Cairu, Amoroso Lima e, conseqüentemente, a recepção da obra do economista durante parte significativa do século XX.

¹⁴ Originalmente publicado na *Folha da Manhã*, São Paulo, a 18 de julho de 1950, o seu título é homônimo à obra de Bloch.

Referências

- ARAUJO, Valdei Lopes de. História dos conceitos e história da historiografia: um percurso nacional. **Mimeo**, Mariana, 2013.
- _____; PIMENTA, João Paulo. História. In: FERREZ JÚNIOR, João (Org.) **Léxico da História dos Conceitos Políticos do Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- ARRUDA, Jose Jobson; NOVAIS, Fernando. Prometeus e Atlantes na Forja da Nação. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 12, n. 2, 225-243, 2003.
- BAKHTIN, Mikhail M. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. Trad. de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, com a colaboração de Lúcia Teixeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. 14ª ed. São Paulo: Hucitec, 2010.
- CANDIDO, Antonio. O significado de *Raízes do Brasil*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. O significado de *Raízes do Brasil*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Edição comemorativa dos 70 anos. Organização de Ricardo Benzaquen de Araújo e Lilia Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CARVALHO, Marcus Vinicius Corrêa. Universidade do Distrito Federal. In: _____. **Outros Lados**: Sérgio Buarque de Holanda, Crítica Literária, História e Política. Tese. (Doutorado em História) - Campinas, IFCH-Unicamp, 2003.
- COSTA LIMA, Luiz. **Dispersa demanda**: ensaios sobre literatura e teoria. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981.
- DIAS, Maria Odila L. da Silva. Sérgio Buarque de Holanda, historiador. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Sérgio Buarque de Holanda**. São Paulo: Ática, 1985 (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 51).
- EUGÊNIO, João Kennedy. **Um ritmo espontâneo**: o organicismo em *Raízes do Brasil* e Caminhos e fronteiras, de Sergio Buarque de Holanda. Tese. (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2010.
- FLAUBERT, Gustave. **Madame Bovary**. La Bibliothèque électronique du Québec. Collection À tous les vents. Volume 715: version 2.0, s/d.
- GOMES JÚNIOR, Guilherme Simões. Crítica, combate e deriva do campo literário em Alceu Amoroso Lima. **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**, v. 23, n. 2, nov. 2011.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Corpo e alma do Brasil – ensaio de psicologia social. [1935]. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda**: perspectivas. Campinas: Ed. Unicamp; Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

- _____. Modernismo, tradicionalismo, regionalismo. In: SENNA, Homero. **República das Letras (20 entrevistas com escritores)**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1957.
- _____. **Raízes de Sérgio Buarque de Holanda**. Organizado por Francisco de Assis Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1989.
- _____. **Raízes do Brasil**. 2ª ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: José Olympio, 1948.
- _____. **Sérgio Buarque de Holanda**. O espírito e a letra: estudos de crítica literária. Organizado por Antonio Arnoni Prado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. v. 2.
- _____. **Sérgio Buarque de Holanda: escritos coligidos. Livro I (1920-1949)**. Organizado por Marcos Costa. São Paulo: Ed. Unesp: Fundação Perseu Abramo, 2011.
- _____. **Sérgio Buarque de Holanda: escritos coligidos. Livro II (1950-1979)**. Organizado por Marcos Costa. São Paulo: Ed. Unesp: Fundação Perseu Abramo, 2011.
- HOLLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1936.
- LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual e leer textos. In: PALTÍ, E. (Org.). **Giro Lingüístico e historia intelectual**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac; Naify, 2003.
- LISBOA, José da Silva. Prefácio. In: LISBOA, José da Silva. **Estudos do bem-commum e Economia Política**. Rio de Janeiro: Imprensa Regia, 1819.
- MONTEIRO, Pedro Meira. Sergio Buarque de Holanda e as palavras. In: Seminário: Arquivo; Pesquisa. 07 de maio de 1997. **Caminhos sem fronteiras: o arquivo de Sergio Buarque de Holanda**. Campinas: Siarq/Unicamp, 1997.
- MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira: pontos de partida para uma revisão histórica**. 9ª ed. São Paulo: Ática, 1994.
- NICODEMO, Thiago Lima. Os planos de historicidade na interpretação do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda. **História da Historiografia**, n. 14, p. 44-61, 2014.
- PEREIRA, José Flávio; PEREIRA, Lupércio Antônio. Instituições jurídicas, propriedade fundiária e desenvolvimento econômico no pensamento de José Da Silva Lisboa (1829). **História**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 192-213, 2006.
- ROCHA, Antonio Penalves. Introdução. In: CAIRU, Visconde de. **Visconde de Cairu**. Organização e Introdução de Antonio Penalves Rocha. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.
- SILVA, Bruno Diniz. **Da Restauração à Regeneração: Linguagens políticas em José da Silva Lisboa (1808-1830)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Ouro Preto, 2010.

- SÜSSEKIND, Flora. Outra Nota – Comentário ao texto 'Nota breve sobre Sérgio crítico', de Antônio Arnoni Prado. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Sérgio Buarque de Holanda**. 3º Colóquio UERJ. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- VECCHI, Roberto. A insustentável leveza do passado que não passa: sentimento e ressentimento do tempo dentro e fora do cânone modernista. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). **Memória e (Res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.
- WAIZBORT, Leopoldo. O mal-entendido da democracia: Sérgio Buarque de Holanda, Raízes do Brasil, 1936. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 26, n. 76, jul. 2011.
- WHITE, Hayden. **Meta-história**: A Imaginação Histórica do Século XIX. Tradução de José Laurênio de Melo. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.
- WOOD, James. **Como funciona a ficção**. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

OS USOS DO CONCEITO DE LIBERDADE NOS ESCRITOS ANTIRREPUBLICANOS DE EDUARDO PRADO: UM EXERCÍCIO DE HISTÓRIA INTELLECTUAL*

Rodrigo Perez de Oliveira**

Resumo: Eduardo Paulo da Silva Prado (1861-1901) foi um importante personagem da história político/intelectual brasileira dos últimos anos do século XIX. Destacando-se como um dos mais aguerridos inimigos da República proclamada pelo golpe militar de novembro de 1889, ele enfrentou a perseguição da Ditadura florianista e precisou fugir do Brasil em 1894. Já na Europa, o autor continuou a atacar os governos republicanos e foi definido pelo jornal "O Jacobino", uma espécie de periódico extraoficial do governo de Floriano Peixoto, como o "inimigo número 01 da nação". Essa militância antirrepublicana foi o aspecto mais abordado da trajetória político/intelectual de Eduardo Prado pelos estudos que já se debruçaram sobre o tema. Pretendo neste artigo contribuir para essa discussão através da análise de textos que são menos conhecidos pela crítica especializada, justamente aqueles que foram escritos ao longo de 1897, quando o autor estava diretamente envolvido com a polêmica do *habeas corpus* dos monarquistas. Estou interessado especialmente em entender como Eduardo Prado usou o conceito de "liberdade", questão que me parece ser fundamental para a compreensão das formas através das quais o autor mobilizou os valores constitutivos de importantes tradições do pensamento político ocidental, como, por exemplo, o republicanismo cívico e o liberalismo político.

121

Palavras-chave: Eduardo Prado; Performance Discursiva; Conceito de Liberdade.

Abstract: Eduardo Paulo da Silva Prado (1861-1901) was an important character of the Brazilian political / intellectual history of the last years of the nineteenth century. Standing out as one of the fiercest enemies of the Republic proclaimed by the military coup of November 1889, Eduardo Prado faced persecution of florianista dictatorship and had to flee from Brazil in 1894. In Europe, the author continued to attack the Republican administrations and was defined by the newspaper "the Jacobin", a sort of unofficial journal of Floriano Peixoto government, such as "enemy number 01 of the nation". This antirrepublicana militancy was the most discussed aspect of the political / intellectual history of Eduardo Prado by studies that have already studied the subject. I intend in this article contribute to this discussion by analyzing texts that are less known by critics, precisely those that have been written over 1897, when the author was directly involved with the controversy of habeas corpus of the royalists. I am especially interested in understanding how Eduardo Prado used the concept of "freedom", an issue that I think is fundamental to understanding the ways in which the author has mobilized the constituent values of important traditions of Western political thought, for example, civic republicanism and political liberalism.

Keywords: Eduardo Prado; Discursive Performance; The concept of freedom.

* Artigo submetido à avaliação em 24 de março de 2015 e aprovado para publicação em 26 de abril de 2015.

** Doutorando e mestre em história social pelo Programa de Pós Graduação em História Social (PPGHIS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Introdução

Mas pela proibição da polícia, proibição cominatória, fortalecida pela ameaça do emprego da violência, não estava ameaçada a liberdade dos peticionários? Não poder entrar e estar simultaneamente com outras pessoas numa casa não é restrição à liberdade física do indivíduo? Não é fisicamente, não é com o seu corpo, que um indivíduo comparece a uma reunião? Não é seu corpo que é expulso dela? Não é seu corpo que é impedido de estar num certo e determinado lugar em certas circunstâncias? Tudo, absolutamente tudo, faz parte da liberdade e não tão somente o engodo do "livre ir e vir" que a República chama de liberdade (PRADO, 1897, grifos meus).

Não tivemos o exemplo da República francesa para citar aos que entendem que no Brasil todos os direitos individuais encontram uma restrição no §4º do art. 90 da Constituição, e poderíamos dizer que a razão desta divergência é que, segundo afirma e demonstra Leveleye, a República é menos favorável à liberdade do que a Monarquia Constitucional, que no caso do Brasil jamais apresentou os constrangimentos que hoje angustiam o cidadão brasileiro (PRADO, 1897, p. 31, grifos meus).

Os dois trechos que servem como epígrafes para este trabalho saíram da mesma pena: a do escritor paulista Eduardo Paulo da Silva Prado (1860-1901), que foi um dos intelectuais mais atuantes do *fin-de-siecle* brasileiro.¹ Eduardo Prado nasceu na cidade de São Paulo no dia 27 de fevereiro de 1860, sendo o filho mais novo do casamento entre Martinho (1811-1891) e Veridiana Prado (1825-1910). O autor foi criado nos quadros da família Prado, a detentora de uma das maiores fortunas da elite cafeeicultora paulista e um dos principais esteios da Monarquia brasileira. Eduardo Prado não é um desconhecido na bibliografia especializada na história política e intelectual do Brasil nos últimos anos do século XIX. Muito pelo contrário, o escritor já foi tratado por estudos dos mais diversos tipos, que desde os primeiros anos do século XX tentam entender a sua vida e obra.²

122

¹ O filósofo húngaro Marx Nordau (1849-1923) foi um dos primeiros autores a utilizar o termo *fin-de-siecle* para designar o niilismo característico do pensamento filosófico ocidental nos últimos anos do século XIX. Para o autor, o otimismo racional e científico começou a dar os seus primeiros sinais de cansaço nesse período, levando à decomposição dos grandes cânones racionalistas. Nordau era um crítico do relativismo finissecular e um defensor do restabelecimento da tradição racionalista.

² Remeto o leitor interessado no tema aos seguintes textos: o artigo "Monarquismo de Eduardo Prado", escrito por Afonso Celso de Assis Figueiredo, o Visconde de Ouro Preto, e publicado em 13 de setembro de 1901 no jornal "Comércio de São Paulo"; Os artigos escritos pelo Padre Severiano Rezende e publicados no jornal "Diário de São Paulo" em 1908; as biografias escritas por Sebastião Pagano e Cândido da Mota Filho em 1960, na ocasião das comemorações do centenário do nascimento de Eduardo Prado; o livro de Darrel Levi sobre a trajetória da Família Prado com ênfase na análise da atuação política dos quatro filhos de Veridiana e Martinho Prado; o livro Maria de Lourdes Mônaco Janotti sobre a atuação dos monarquistas nos primeiros anos da República; o livro de Suely Robles Reis sobre a atuação dos jacobinos florianistas; o livro de Carlos Henrique Armani sobre a ontologia nacional formulada por Eduardo Prado; a tese de Carmem Lúcia Tavares Filgueiras sobre a leitura que Eduardo Prado fez os EUA; o livro de Carlos Berriel sobre as semelhanças e diferenças existentes entre os textos de Eduardo Prado e seu sobrinho, Paulo Prado; o livro Nancy Leonzo sobre a atuação de Eduardo Prado como um empresário do ramo agroexportador.

De alguma forma, os estudos que já se debruçaram sobre a trajetória político/intelectual de Eduardo Prado privilegiaram a análise dos textos publicados no período compreendido entre os anos 1889 e 1894, quando o autor ofereceu forte oposição aos primeiros governos da República e se tornou nacional e internacionalmente conhecido como um aguerrido defensor das tradições conservadoras da Monarquia. Pretendo neste artigo analisar especificamente uma parte menos conhecida dos seus escritos, especificamente aqueles que foram publicados ao longo de 1897, quando Eduardo Prado esteve diretamente envolvido com a “questão do *habeas corpus das monarquistas*”, que foi uma das principais polêmicas do governo do Presidente Prudente de Moraes (1894-1898). Estou interessado em analisar os usos que Prado fez da categoria “liberdade”.

As citações apresentadas sob a forma de epígrafes ilustram os repertórios conceituais que foram mobilizados por Eduardo Prado no seu exercício de oposição política à República brasileira. Ainda que o tema tratado nos trechos seja o mesmo, acredito ser possível apontar uma suave diferença entre eles naquilo que se refere ao uso da categoria “liberdade”, o que demonstra a plasticidade do pensamento político do referido autor, que combinou os repertórios políticos moderno e pré-moderno em função de uma performance político/intelectual antirrepublicana. Encontrei a primeira citação que abre este capítulo no artigo “Tribunal de Justiça”, que foi publicado no jornal “Comércio de São Paulo” em 22 de janeiro de 1897.³ No texto, Eduardo Prado critica a liberdade política garantida pela República, que o autor considera um “engodo”, o que sugere que para ele havia outra liberdade possível, uma liberdade melhor e mais verdadeira. Já na segunda citação, que foi extraída do pequeno livro “Anulação das Liberdades Políticas”, Eduardo Prado hierarquizou a Monarquia e a República através do critério das liberdades políticas. Para o autor, no Brasil, a Monarquia constitucional foi mais favorável que a República naquilo que se refere à garantia das liberdades porque jamais constrangeu o livre movimento dos cidadãos. Acredito que a análise comparada dos textos mostra dois usos distintos da ideia de liberdade: o uso dentro da tradição do republicanismo cívico, que é caracterizado por uma concepção positiva de liberdade, e o uso dentro da tradição do liberalismo moderno, que se caracteriza por uma concepção negativa de liberdade. Analisar a combinação desses dois repertórios nos escritos de Eduardo Prado é o principal objetivo deste trabalho.

³ Entre outubro de 1895 e agosto de 1901, Eduardo Prado foi redator e proprietário do jornal “O Comércio de São Paulo”, que se tornou o órgão oficial do clube monarquista, que era um grupo formado por personalidades comprometidas com a restauração da monarquia. Tanto Sebastião Pagano como Cândido da Mota Filho afirmam que foi nas páginas do “Comércio de São Paulo” que Eduardo Prado desenvolveu seus textos monarquistas mais incisivos. Também Maria de Lourdes Mônaco Janotti afirma que o “Comércio de São Paulo” foi o mais monarquista dos jornais da época, sendo reaberto em 1896 por Eduardo Prado, Afonso Arinos (1868-1916) e Couto Magalhães (1837-1898).

Divido este artigo em três partes: na primeira, eu analiso alguns elementos da trajetória político/intelectual de Eduardo Prado que demonstram o seu envolvimento direto com a militância política monarquista nos primeiros anos de vida da República brasileira. Na segunda parte, eu examino a forma através da qual o autor se apropriou do repertório do republicanismo cívico para criticar os governos republicanos, tendo se municiado para isso de uma concepção pré-moderna e positiva de liberdade. Na terceira parte, eu estou interessado em compreender a apropriação do repertório liberalismo político moderno, que se caracteriza, entre outras coisas, pela definição da liberdade como a ausência de obstáculos à livre movimentação do corpo físico.

O monarquismo de Eduardo Prado: breves apontamentos biográficos

Não é uma das tarefas mais difíceis encontrar nos textos escritos pelo próprio Eduardo Prado referências explícitas à sua militância política monarquista, como, por exemplo, no artigo “O Banquete Monarquista”, que foi publicado no “O comércio de São Paulo” em 24 de outubro de 1895:

Nós, os monarquistas, isto é, a maioria do país, interessados na economia doméstica da família brasileira, entendemos que, depois de uma longa experiência de seis anos, é melhor despedir a cozinheira, isto é, a República. [...] Devemos, portanto, todos, odiar o regime político que levou a nossa pátria à beira do abismo (PRADO, 1895).

124

A historiadora Maria de Lourdes Mônico Janotti escreveu um importante trabalho a respeito da atuação dos monarquistas nos primeiros anos de vida da República. A autora afirma que após a proclamação da República consagraram-se duas versões sobre o acontecimento: o do consenso nacional e o da indiferença da população. Porém, segundo Janotti, a análise dos fatos demonstra que

os primeiros anos republicanos caracterizaram-se pelas várias decretações de estado de sítio, pelo arbítrio e violência como formas de resolver os desentendimentos da classe dominante e neutralizar as manifestações das contradições entre as diferentes classes sociais [...] o movimento monarquista foi temido como uma constante ameaça ao regime republicano e, por isso, conseqüentemente, tomaram medidas de defesa contra os chamados subversivos do regime, isto é, os monarquistas (JANOTTI, 1986, p. 5-6).

Portanto, os monarquistas foram vistos como inimigos pelos primeiros governos republicanos, que desenvolveram um forte aparato repressor contra o grupo. A atuação de Eduardo Prado junto ao movimento monarquista também foi detectada por Maria de Lourdes Mônico Janotti, que afirma ter sido o nosso autor um dos mais importantes monarquistas da época.

Nos "Fastos da Ditadura Militar no Brasil", título do livro que reuniu os artigos da "Revista de Portugal", Eduardo Prado conseguiu realizar a primeira sistematização das críticas à República brasileira, contendo já os seus escritos a maioria dos elementos que caracterizaria todo o discurso monarquista (JANOTI, 1986, p. 30).

Cândido da Mota Filho, um dos principais biógrafos de Eduardo Prado, é outro estudioso que destaca atuação do autor no combate à jovem República brasileira.

Em 1889, porém, a República foi proclamada, Eduardo Prado estava na Europa. Via, pela distância, o acontecimento em seu aspecto panorâmico, com os primeiros atos republicanos. Apesar disso, tomou-se de amores mais vivos pela monarquia e viu, na República, um somatório de adversários e foi contra ela, terrivelmente, com um desinteresse quixotesco (FILHO, 1967, p. 31).

Os ataques de Eduardo Prado à República brasileira tiveram grande repercussão na época, o que contribuiu bastante para que ele se tornasse um dos principais alvos da primeira Ditadura Militar brasileira. Ao estudar especificamente o discurso político dos jacobinos, que eram a principal base de apoio político ao governo do Marechal Floriano Peixoto (1891-1894), a historiadora Suely Queirós destacou a importância de Eduardo Prado para a história política do período.

O escritor paulista Eduardo Prado destacou-se como o principal opositor do regime político florianista, sendo o responsável pela autoria de diversos textos que comprometeram o prestígio das novas instituições na Europa. Reagindo às críticas, o governo do Marechal Floriano Peixoto perseguiu o escritor, que precisou fugir para a Europa em 1893 (QUEIRÓS, 1986, p. 80).

125

Para Sebastião Pagano, outro biógrafo, Eduardo Prado reagiu de forma específica aos rumos da história política do Brasil durante os primeiros anos de vida da República.

Se o estado de espírito dos republicanos mais ilustre e mais cultos, era desalento, de total desilusão do regime, era evidente que Eduardo Prado, movido pelo mais puro patriotismo, desejasse fundar um Partido Monarquista, para reintegrar o país na sua legítima feição tradicional, reunindo para isso os mais belos nomes do Brasil, e munindo-se dum jornal (PAGANO, 1967, p. 134).

Entre os textos mais críticos às instituições republicanas que Eduardo Prado escreveu no período, eu destaco os artigos reunidos pelo título "Fastos da Ditadura Militar Brasileira", que foram publicados na "Revista de Portugal", dirigida por Eça de Queirós, entre 1890 e 1891, e o livro "A Ilusão Americana", de 1893. Acredito ser importante examinar brevemente esses textos para que tenhamos alguma aproximação com aquele que parece ter sido um dos principais intelectuais em atuação no Brasil no final do século XIX.

Em novembro de 1889, quando a República brasileira foi proclamada, Eduardo Prado estava na Europa, onde teceu relações de amizade com importantes nomes

da inteligência portuguesa finissecular, como, por exemplo, Eça de Queirós, Ramalho Ortigão e Oliveira Martins. A reação do nosso autor às novidades brasileiras não demorou e em janeiro de 1890 ele começou a publicar os artigos dos “Fastos da Ditadura Militar Brasileira”. Os textos continuaram a ser publicados até 1891, sendo reunidos em livro apenas em 1904, quando Prado já estava morto. Os artigos tiveram grande repercussão nas duas margens do oceano Atlântico, principalmente naquilo que se refere à credibilidade internacional das novas instituições. Como Eduardo Prado utilizava o pseudônimo “Frederico S.”, a verdadeira autoria dos textos ficou desconhecida durante aproximadamente um ano. A imprensa brasileira chegou a atribuí-la ao Visconde de Ouro Preto, ministro do último gabinete ministerial da Monarquia, e Carlos de Laet, uma das principais lideranças monarquistas da época.

O mistério não durou muito e em meados de 1891, Eduardo Prado já era considerado um dos principais adversários da República brasileira. O grande tema dos “Fastos” foi o militarismo, que o nosso autor acreditava ser o grande vício das Repúblicas latino-americanas. Prado responsabilizou até o Imperador Pedro II pela intervenção militar que instituiu a República no Brasil.

O governo monárquico cometeu um erro imenso deixando ao ensino militar o seu caráter exclusivamente teórico. O Sr d. Pedro II, tão ocupado das ciências, não fez senão abacharelar o oficial do exército, que agora naturalmente revela um tão pronunciado furor politicante, discursante e manifestante. O resultado seria outro, se o governo olhasse para as escolas do exército, se mantivesse na Europa constantes missões militares, se promovesse o bem estar, a boa educação, o conforto, a confraternidade bem entendida, o mútuo respeito criando para o oficial uma atmosfera de distinção, reformando e organizando com decência e ordem os quartéis, dando uniformes mais elegantes aos jovens oficiais, aumentando-lhes o soldo, criando clubes com a instalação que exige o decoro da oficialidade de um país civilizado (PRADO, 1904, p. 149).

126

Eduardo Prado retornou ao Brasil no início de 1892, passando a fazer oposição ao governo do Marechal Floriano Peixoto, que assumiu a presidência da República em novembro de 1891. Esse ímpeto opositor veio à luz com toda força em 1893, quando foi publicado o título “A Ilusão Americana”, que foi o primeiro livro a ser censurado pela República brasileira. Se formos considerar verdadeiros os relatos de Eça de Queirós, podemos dizer que Prado já estava trabalhando nos manuscritos desde 1891. Em uma carta enviada para a sua esposa em 17 de agosto de 1891, o romancista português comenta o entusiasmo do amigo brasileiro com a renúncia de Deodoro da Fonseca.

Prado está muito entusiasmado com a queda de Deodoro e não sai do gabinete há três dias, onde incansavelmente escreve outro libelo contra a jovem República brasileira. Dessa vez, o amigo escreve contra a aproximação da Ditadura brasileira com os EUA. Prado ainda não me deixou ver os manuscritos, mas tenho a certeza de que lá vem mais um ataque (QUEIRÓS, 1987, p. 93).

No livro "A Ilusão Americana", Prado analisa detalhadamente a história da política externa estadunidense e aponta a mentira que, segundo ele, caracterizava o argumento da "fraternidade americana" defendido pelos EUA e aceito pela República brasileira. O autor se esforça em demonstrar como na América, a República sempre esteve associada ao despotismo e às anulações das liberdades políticas, a começar pelos EUA, que gozava da posição de ser o país mais poderoso do continente e tratava as outras nações como escravas.

Pensamos que é tempo de reagir contra a insanidade da absoluta confraternização que se pretende impor entre o Brasil e a grande República anglo-saxônia, de que nos achamos separados, não só pela grande distância, como pela raça, pela religião, pela índole, pela língua, pela história e pelas tradições do nosso povo (PRADO, 1980, p. 17).

Certamente, o livro "A Ilusão Americana" é o mais conhecido de toda a bibliografia eduardiana, tendo sido objeto de importantes estudos. Por exemplo, Gilberto Freyre, em "Ordem e Progresso", destacou a atuação monarquista de Eduardo Prado durante a década de 1890, definindo-o como

o crítico brasileiro mais incisivo que a República brasileira de 89 teve nos seus primeiros anos". [...] De Eduardo Prado é, ainda, o famoso "A Ilusão Americana", de oposição incisiva, mas raramente bem documentada, à política do Brasil republicano em relação aos Estados Unidos (FREYRE, 2004, p. 73-74).

127

Freyre acredita que o tema das relações entre o Brasil e EUA foi a principal contribuição de Eduardo Prado ao debate público brasileiro da época, sendo o autor paulista "aquele que mais contribuiu para que se desenvolvesse em numerosos brasileiros do mil e novecentos a antipatia ao "gigante louro" do continente" (IDEM; p. 186). Maria de Lourdes Mônico Janoti também destaca a grande repercussão do livro de Eduardo Prado no final de 1893 e no início de 1894, quando o governo de Floriano Peixoto enfrentava as Revoltas da Armada e Federalista e reprimia violentamente toda e qualquer manifestação de oposição.

Quanto às relações exteriores, "A Ilusão Americana", de Eduardo Prado, se constituiu no texto mais revelador do pensamento monarquista. Publicado em 4 de dezembro de 1893, momento em que o governo brasileiro buscava a aproximação com os EUA visando o apoio para a defesa do regime. O livro era contundentemente contrário à república norte-americana (JANOTI, 1992, p. 78).

Mais recentemente, os trabalhos de Carlos Henrique Armani e Carmen Lúcia Felgueiras também abordaram as críticas que Eduardo Prado fez aos EUA no livro "A Ilusão Americana". Ambos os autores propuseram o exame dos textos que Eduardo

Prado escreveu sobre os EUA, indicando que ele tentou pensar o Brasil através da comparação com a grande República norte-americana. Armani interpreta os textos que Eduardo Prado escreveu ao longo dos anos 1890 à luz do esforço do autor em definir uma "ontologia" para o Brasil. O autor acredita que Eduardo Prado e seus interlocutores pensaram essa ontologia a partir de "exteriores constitutivos".

Os principais sujeitos dessa exterioridade foram a América Hispânica, a América Anglo-Saxônica, a Europa e o próprio Brasil republicano como outro Brasil, pelo menos para o monarquista Eduardo Prado e para alguns de seus interlocutores, como Afonso Celso (ARMANI, 2010, p. 12).

Armani acredita que Eduardo Prado foi um antiamericanista por excelência, sendo que esse antiamericanismo é pensado como um desdobramento da crítica de Eduardo Prado à jovem República brasileira.

A principal denúncia apresentada por Prado em "A Ilusão Americana" era de que a autodeterminação das nações da América Latina estava ameaçada pelo primo loiro do norte, que pretendia fazer da América um "espaço vital" de sua geopolítica, sob o eufemismo de fraternidade americana, sustentada pela Doutrina Monroe. Significava para esses escritores, como pensava Nabuco em 1893, a perda de um continente (ARMANI, 2010, p. 92).

128 Carlos Henrique Armani apresenta uma informação que até então eu desconhecia: Joaquim Nabuco teria sido a fonte de inspiração do livro "A ilusão americana". Seja como for, o grande mérito do trabalho de Armani está na apresentação da interlocução que outros autores da época travaram com o livro de Eduardo Prado. Entre os críticos do livro, Armani destaca a figura de Tristão Araripe Jr (1848-1911), para quem os EUA não teriam uma postura imperialista porque "estavam imersos em uma nova crença política, não seriam imperialistas, tal como o foram a Inglaterra e a Alemanha".

Não se trata mais de ambições prepotentes, nem dessas mesquinhas leis de equilíbrio europeu [...] Amanhã, o que se debaterá é o equilíbrio dos continentes: a transformação do direito internacional, de mediterrâneo em transoceânico: o estabelecimento de princípios que sirvam de base à nova jornada que o mundo vai empreender sob os auspícios de uma intercorrência industrial, de que os gregos e os romanos não houveram sequer o pressentimento: enfim, a conquista democrática do universo (ARMANI, 2010, p. 94).

Portanto, enquanto Prado acusava os EUA de subjugar as nações latino-americanas, tratando-as como escravas, Araripe Jr acreditava que esse mesmo país estava consolidando uma democracia mundial. Como o texto de Araripe Jr foi publicado em 1902, ou seja, um ano após a morte de Eduardo Prado, não temos a chance de analisar a resposta do nosso autor. Outro ponto de destaque no trabalho de Carlos Henrique Armani é o seu empenho em mostrar que nem só de ataques é feita a relação

de Eduardo Prado com os EUA, já que em outros momentos o autor elogiou esse país, como, por exemplo, nos “Fastos da Ditadura Militar Brasileira”:

A ditadura militar brasileira pode até se chamar “Estados Unidos do Brasil”, mas todos sabem que somente os “Estados Unidos da América do Norte” corresponderiam na história sempre à ideia de liberdade, dignidade e força moral (ARMANI, 2010, p. 95).

Carmem Lúcia Felgueiras também destaca os vínculos entre a reflexão desenvolvida por Eduardo Prado no livro “A Ilusão Americana” e o movimento político restaurador.

A ilusão americana constitui um violento ataque à política externa dos Estados Unidos, principalmente em relação aos países latino-americanos, que seu autor acompanha com detalhe e riqueza de informações, de 1823 a 1892, durante o período de vigência da “doutrina Monroe”. Com esse livro, Eduardo Prado seguramente visava a produzir efeitos bastante abrangentes. Investindo contra a diplomacia americana, ele julgava, por um lado, golpear a República brasileira em seu flanco mais débil: a política externa que, necessitando de apoio, procurava cada vez mais uma aproximação com os Estados Unidos (FELGUEIRAS, 1999, p. 155).

Como podemos perceber, o antirrepublicanismo de Eduardo Prado já foi bastante tematizado pela bibliografia especializada, sendo os livros “Fastos da Ditadura Militar Brasileira” e “A Ilusão Americana” os mais conhecidos. O que pretendo fazer neste trabalho é examinar textos que não contaram com uma fortuna crítica tão generosa, especialmente aqueles que foram escritos em 1897, no calor da “questão do *habeas corpus* dos monarquistas”.

A polêmica do *habeas corpus* começou em janeiro de 1897, quando a polícia invadiu a casa Augusto de Souza de Queirós, onde o Centro Monarquista costumava se reunir para discutir as suas estratégias políticas. Na ocasião, algumas importantes lideranças monarquistas, incluindo o dono casa, foram presas e enquadradas no §4º do artigo 90 da constituição de 1891, que proibia como “objeto de deliberação, no congresso, e discussão pública, projetos tendentes a abolir a forma republicana-federativa de governo”⁴, tendo, inclusive, negado o seu pedido de *habeas corpus*, que foi impetrado pelos advogados do grupo, entre os quais estava Eduardo Prado.

Como já disse anteriormente, estou interessado especialmente em compreender como Eduardo Prado usou o conceito “liberdade”, que é um dos mais importantes e polissêmicos da história do pensamento político ocidental. Ao analisar a mobilização dessa categoria acredito ser capaz de esclarecer como esse autor se apropriou de importantes tradições da filosofia política moderna e pré-moderna, o que mostra que Eduardo Prado foi mais do que um simples defensor da restauração da Monarquia,

⁴ BRASIL. Constituição de 1891.

sendo também, e sobretudo, um escritor versátil e disposto a intervir diretamente nos debates públicos do seu tempo.

A apropriação do republicanismo cívico: a concepção positiva de liberdade

Desde que nossa República submeteu-se à jurisdição e ao controle de umas poucas pessoas poderosas, o resto de nós fomos *obnoxii*, vivendo em subserviência a elas (SALUST, 1931, p. 27).

A citação é bem antiga, tendo sido escrita por Salústio em 54 a.c. No trecho, o termo chave na definição da liberdade é dado pela palavra "*obnoxii*", que, segundo Quentin Skinner, "é utilizada para descrever aqueles que estão expostos a maus ou vivem à mercê de outros" (SKINNER, 1999, p. 45). Para o historiador inglês, o republicanismo cívico é um desdobramento direto do argumento jurídico legal e moral romano, sendo a liberdade pensada em uma concepção estritamente política e em oposição à escravidão. Além de Salústio, Skinner destaca os textos de Tito Lívio como importantes para a compreensão da liberdade civil.

Quando Lívio fala, por contraste, dos mecanismos pelos quais Estados livres perdem sua liberdade, ele invariavelmente iguala o perigo envolvido com o da queda na escravidão. Seus livros iniciais utilizam terminologia legal padrão para explicar a ideia de servidão pública, descrevendo comunidades sem liberdade como vivendo *in poteste*, dentro do poder ou sob o domínio de uma outra nação ou Estado (SKINNER, 1999, p. 46).

130

Na tradição do republicanismo cívico, o estatuto da liberdade está na presença da capacidade de autogoverno da comunidade política, do "povo", e não tão somente na ausência de obstáculos ao livre movimento do corpo físico, como seria definido pelo liberalismo na modernidade. Por isso, seguindo as trilhas dos estudos de Skinner, acredito ser possível sustentar que o republicanismo cívico se baseia em uma noção positiva de liberdade. Para o republicanismo cívico, então, qualquer coação à plena capacidade de autogoverno é prontamente identificada como servidão. É possível dizer, portanto, que essa tradição é muito mais exigente do que o liberalismo naquilo que se refere à conceituação da liberdade. Não é à toa que Skinner afirma que a concepção civil de liberdade foi altamente subversiva nos primórdios da Inglaterra moderna.⁵

⁵ Outros autores, como, por exemplo, Jhon Pocock e Newton Bignoto destacam a importância do humanismo cívico no debate político inglês ao longo do século XVII. Para esses autores, os escritos de James Harrington foram fundamentais para esse debate na medida em que introduziram a ciência política maquiavélica no cenário intelectual britânico. Para Pocock, o "*Oceana*", que é o principal texto de Harrington, "é uma revisão importante da teoria política inglesa à luz dos conceitos tirados do humanismo cívico e do republicanismo de Maquiavel", p. 388. Já para Bignoto, "Um outro ponto importante da leitura que Harrington fazia de Maquiavel é a adoção do modelo da República armada. Assim como

A estratégia dos teóricos ingleses da liberdade cívica consistiu em se apropriar do supremo valor moral da liberdade e aplica-lo exclusivamente a certas formas um tanto radicais de governo representativo. Isto finalmente permitiu-lhes estigmatizar com o oprobioso nome de escravidão vários governos – tais como o *Anciën Regime* na França e o mando dos ingleses na América do Norte – que eram amplamente vistos como legítimos e mesmo progressistas (SKINNER, 1999, p. 55).

Por si só, a presença das tópicas do republicanismo cívico no vocabulário político da Inglaterra moderna é um indício de que essa tradição não morreu na antiguidade, estando presente nos textos de inúmeros pensadores modernos. Para James Harrington, Maquiavel foi o principal responsável por essa sobrevivência na medida em que encontrou a definição da liberdade antiga nos textos de Lívio e a legou ao mundo moderno (SKINNER, 1999, p. 47)

Ainda que jamais tenha discutido conceitualmente essas questões, Eduardo Prado mobilizou a concepção civil de liberdade ao longo da sua trajetória, utilizando esse repertório ao sabor das circunstâncias. Consigo identificar nos textos escritos na ocasião da polêmica do *habeas corpus* dos monarquistas a presença de tópicas pertencentes ao vocabulário político do republicanismo cívico, o que demonstra a familiaridade de Eduardo Prado com essa importante tradição do pensamento político ocidental.

Por exemplo, no final da citação que serve como primeira epígrafe para este artigo, Prado diz que “tudo, absolutamente tudo, faz parte da liberdade e não tão somente o engodo do “livre ir e vir” que a República chama de liberdade”, o que demonstra que a percepção de liberdade que ele defende no texto exige algo mais do que a simples liberdade de locomoção física. Estou convencido, portanto, de que a partir das palavras de Eduardo Prado seja possível inferir a existência da reivindicação de uma liberdade de alcance mais amplo, uma reivindicação na qual a liberdade não é pensada apenas como o livre trânsito. Para ilustrar melhor a inspiração cívica do discurso de Eduardo Prado, cito um trecho de John Milton (1608-1674), que foi um importante representante do republicanismo cívico inglês, um “teórico neo romano”, nas palavras de Quentin Skinner.

131

É certo que somente podem se dizer homens livres aqueles que vivem em nações livres e que têm o poder em si mesmos de remover ou abolir qualquer governo supremo que lhes reduza à condição de servidão, ainda que esse governante supremo os agrade com uma liberdade ridícula e de fachada, própria para burlar bebês (MILTON, 1962, p. 413, tradução livre, grifos meus).⁶

para o humanismo cívico italiano, e muito particularmente para o secretário florentino, para Harrington, somente um povo armado e que se ocupa das coisas da guerra como de seus próprios interesses pode pretender ser livre.” p. 184.

⁶ “It is true that only free men can say those living in free nations which have the same power but the supreme remove or abolish any government that reduces them to a condition of servitude, even if that pleases the supreme ruler with a ridiculous freedom and facade, own babies to circumvent”.

De forma alguma, eu estou supondo que Eduardo Prado é um teórico neo romano tal como Skinner definiu Jhon Milton. Eduardo Prado não foi um teórico, mas sim um letrado combativo que teve a militância política como uma das principais marcas da sua trajetória. Porém, percebo certa semelhança nas formulações de Milton e Prado, principalmente naquilo que se refere ao descontentamento com certa concepção de liberdade considerada limitada e insuficiente. Para ambos os autores, o direito de livre trânsito é pouco para a definição do estatuto da liberdade plena.

O que parece estar em jogo na “questão do *habeas corpus* dos monarquistas” é a reivindicação do direito a intervir na discussão pública a respeito da organização política do Estado, o que para Prado e seus correligionários significava restaurar a Monarquia. Por isso, o direito à livre circulação parece pouco para o nosso autor. Para Skinner, é justamente essa reivindicação ao direito de intervenção pública uma das principais características da liberdade civil. Como já vimos, o historiador inglês argumenta que a liberdade civil é definida pelos republicanos romanos, pelo republicanismo cívico, por Maquiavel no Renascimento italiano e pelos defensores da autonomia do Parlamento na Inglaterra revolucionária por oposição à condição de escravo.

132

Esse ponto da teoria republicana revela sua radical diferença com o liberalismo: enquanto este entende que a supressão da liberdade se dá enquanto permanece a interferência, qualquer que seja ela, de modo que, findada a interferência, volto a ser livre, para a primeira tradição a ausência de liberdade já ocorre e continua subsistindo simplesmente na ausência de direitos, ainda que não haja interferência alguma (SKINNER, 1999, p. 33).

Acredito que a crítica de Eduardo Prado ao governo republicano chefiado por Prudente de Moraes na ocasião do “caso do *habeas corpus* dos monarquistas” pode ser desdobrada em duas partes: primeiro, o autor acusou o governo de não cumprir os dispositivos constitucionais ao “proibir os monarquistas de praticar um ato que é permitido a outros concidadãos seus, civis e militares, que todos os dias exercem o direito de reunião, reunindo-se para fins políticos” (PRADO, 1897). Depois, em um exercício de crítica jurídica mais profunda, questionou a constituição vigente, principalmente o já citado dispositivo que criminalizava as tentativas de mudança do regime político. Percebo que em cada uma dessas críticas, Prado mobilizou uma concepção específica de liberdade, variando a perspectiva de acordo com as exigências da argumentação. Por ora, estou interessado na crítica de Eduardo Prado à constituição de 1890, pois aqui reside o conteúdo republicano da sua argumentação.

No livro “Anulação das Liberdades Políticas”, Eduardo Prado critica diretamente o §4º do artigo 190 da constituição de 1891, que proibia qualquer tentativa de mudança na forma do regime político, sendo, nas suas palavras, um “absurdo jurídico e um

atentado ao regime de liberdades plenas” (PRADO, 1897, p. 43). Prado, então, analisa a constituição de diversas repúblicas do mundo, como, por exemplo, a francesa, a suíça e a norte-americana, e afirma que em nenhuma delas se coloca tal restrição à “liberdade de intervenção pública dos cidadãos” (PRADO, 1897, p. 44). Nesse sentido, Eduardo Prado está interessado em analisar aquilo que julga ser um cerceamento constitucional à liberdade do povo brasileiro. É exatamente a noção de “liberdade” o fundamento da argumentação do autor, que define a República brasileira como um regime político despótico, entre outras coisas, porque restringe a intervenção pública dos cidadãos, que são considerados pelo autor legítimos, inclusive, para alterar a forma de governo. Eduardo Prado começa a construir essa argumentação logo no início do livro.

É crime o manifestar por escritos ou discursos, a vontade de mudar, por meios não violentos a forma do governo? É crime manifestar a mesma vontade por atos não violentos, como reuniões públicas ou em casas particulares, sem armas, sem perturbação da ordem? (PRADO, 1897, p. 1).

A partir desses questionamentos, Prado analisa o §4º do artigo 90 da constituição de 1891, que, como já sabemos, proibia qualquer manifestação contrária à forma republicana de governo. Ao criticar esse dispositivo, o autor desenvolve uma reflexão jurídica claramente antirrepublicana e defende o direito da comunidade política brasileira à ampla participação política, inclusive na deliberação a respeito da forma de governo.

133

A interpretação que a República deu ao nefasto dispositivo é que os cidadãos não podem discutir sobre a forma de governo e que não podem julgar a forma Republicana inadequada; que não podem agir, ainda que seja pacificamente, para mudar a forma de governo e que somente têm liberdade de pensamento e locomoção quando não criticam a forma de governo republicana. A liberdade de pensamento e locomoção tem limite, os limites da República (PRADO, 1897, p. 7, grifos meus).

Ao criticar o dispositivo constitucional, Prado mobilizou um conceito de liberdade abrangente o suficiente para permitir ao povo brasileiro o poder de alterar a forma de governo e restaurar a Monarquia. Com o objetivo de fundamentar a sua argumentação, o autor analisa outras constituições, como, por exemplo, a dos EUA, onde “os fundadores daquela República jamais sonharam com a possibilidade dessa restrição absurda” e, citando Thomas M. Cooley (1780-1864), um importante jurista estadunidense, escreve “o povo fez a constituição, o povo pode desfazê-la, ela é sua criação e não existe senão pela sua vontade” (PRADO, 1897, p. 13-14). Essa é uma das poucas referências positivas que Prado fez aos EUA após a proclamação da República brasileira.

Para demonstrar o autoritarismo da República brasileira, Prado afirma que “a disposição do § 4º do artigo 90 da Constituição da República não se inspirou na constituição dos Estados unidos e nem da de nenhum povo americano” (PRADO,

1897, p. 15). Ao sugerir que a constituição da República brasileira era mais autoritária do que a constituição das Repúblicas latino-americanas, Eduardo Prado tocou em um ponto bastante sensível para o pensamento político brasileiro, que ao longo do século XIX associou o republicanismo latino-americano à barbárie e ao despotismo. Não foi à toa, portanto, que ele se empenhou em examinar as constituições do México, da Argentina, da Bolívia, da Colômbia, do Chile e da Venezuela, mostrando que em nenhuma desses países o direito do povo em alterar a forma política foi cerceado como no Brasil.

Pode até ser que nessas Repúblicas, que são tão conhecidas entre nós pelos pronunciamentos e pelo militarismo, sejam capazes de calar pelo assassinio todos aqueles que tenham a ousadia de alterar a forma do governo, mas a possibilidade não é cerceada constitucionalmente, como acontece no Brasil. Por aqui, a República conseguiu ser ainda mais despótica do que nos vizinhos hispano-americanos (PRADO, 1897, p. 17).

134 Para Prado, no Brasil, a República se mostrou ainda mais despótica, despotismo que se materializou na criminalização de qualquer tentativa, ainda que pacífica, de mudança do regime político. Mas o que é despotismo no vocabulário político de Eduardo Prado? Acredito ser possível encaminhar uma reflexão sobre o problema através da análise da ideia contrária ao despotismo, ou seja, a liberdade. No livro "Anulação das liberdades políticas", o nosso autor está comprometido com a defesa da liberdade do povo brasileiro e não apenas do indivíduo. Para ele, o governo "tem compromisso com o bem comum e de nada adianta a garantia da felicidade de alguns indivíduos quando o povo está oprimido e triste" (PRADO, 1897, p. 75). Percebo na argumentação de Eduardo Prado a forte presença dos valores do republicanismo cívico, que define a liberdade mais em função da categoria de "corpo político" do que da de "indivíduo", o que faz com que a liberdade civil, ou positiva, seja muito mais exigente do que a liberdade liberal.

Até aqui, eu estive preocupado em compreender a forma como o nosso autor mobilizou o repertório do republicanismo cívico nos textos escritos ao longo de 1897, quando ele ainda estava diretamente envolvido com a "questão do *habeas corpus* dos monarquistas". Porém, os embates políticos da época suscitaram lances discursivos distintos, o que levou Prado a mobilizar outros repertórios, como, por exemplo, o liberalismo político moderno. É o uso dessa tradição filosófica e da concepção negativa de liberdade que lhe é constitutiva que eu examino na próxima sessão.

A apropriação do liberalismo político moderno: a concepção negativa de liberdade

Senhores, o que um inglês, um homem francês e um cidadão dos Estados Unidos da América entendem hoje pela palavra "liberdade"? Para cada um

deles é o direito de ser sujeito apenas às leis, e não ser nem detido, preso, condenado à morte ou maltratados de alguma forma, pela vontade arbitrária de um ou mais indivíduos. É o direito de cada um expressar a sua opinião, escolher uma profissão e praticá-la, para alienar bens, e até mesmo a abusar deles; *de ir e vir sem permissão e se sem ter que prestar contas de suas motivações ou empresas*. É o direito de todos de se associarem com outros indivíduos, seja para discutirem os seus interesses, ou a professarem a religião que eles e seus associados preferem, ou mesmo simplesmente para ocuparem os seus dias ou horas de uma forma que é mais compatível com as suas inclinações ou caprichos. Finalmente, é o direito de todos a exercerem alguma influência sobre a administração do governo, seja elegendo todos ou determinados funcionários, ou por meio de representações, petições, exigências a que as autoridades são mais ou menos obrigadas a prestar atenção (CONSTANT, 2010, p. 18, tradução livre, grifos meus).⁷

A citação foi extraída do texto *"The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns"*, escrito por Benjamin Constant de Rebecque em 1815. Partindo do princípio de que existiam semelhanças entre os governos inglês, francês e estadunidense oitocentistas, Benjamin Constant definiu a liberdade praticada nesses países, entre outras coisas, como o direito de "de ir e vir sem permissão e sem ter que prestar contas de suas motivações ou empresas". Para o filósofo franco-suíço, um homem é livre quando não encontra qualquer tipo de coerção para agir de acordo com a sua vontade. Trata-se de uma definição muito semelhante àquela que Hobbes já tinha apresentado no século XVII. Em um estudo específico sobre o pensamento político de Hobbes, Skinner afirma que para o autor do *Leviatã* "a única coisa verdadeira no mundo inteiro é o movimento", sendo necessário que a concepção hobbesiana de liberdade seja tratada como um subtipo de uma ideia mais geral a respeito do movimento dos corpos. Nas palavras do próprio Hobbes:

135

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos ao movimento) e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. *Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além* (apud SKINNER, 2010, p. 126, grifos meus).

⁷ Gentlemen, what an Englishman, a French-man, and a citizen of the United States of America understand today by the word 'liberty'? For each of them it is the right to be subjected only to the laws, and to be neither arrested, detained, put to death or maltreated in any way by the arbitrary will of one or more individuals. It is the right of everyone to express their opinion, choose a profession and practise it, to dispose of property, and even to abuse it; to come and go without permission, and without having to account for their motives or undertakings. It is everyone's right to associate with other individuals, either to discuss their interests, or to profess the religion which they and their associates prefer, or even simply to occupy their days or hours in a way which is most compatible with their inclinations or whims. Finally it is everyone's right to exercise some influence on the administration of the government, either by electing all or particular officials, or through representations, petitions, demands to which the authorities are more or less compelled to pay heed.

Formulação semelhante pode ser encontrada no livro "On Liberty", escrito por Stuart Mill e publicado em 1859. Nesse texto, o filósofo inglês não abordou diretamente o problema da liberdade individual, mas sim o da liberdade civil, principalmente naquilo que se refere aos instrumentos legítimos através dos quais a sociedade pode cercear a liberdade dos indivíduos.

Somente quando a ação individual compromete a harmonia coletiva, a sociedade, que tem seu correlato cerceador na impessoalidade do Estado, é legítima para interferir na vida privada, *colocando limites ao movimento do transgressor e reconduzindo-o à normalidade*. Em casos como esse, a intervenção não se trata do cerceamento da liberdade civil, mas sim do cerceamento da liberdade individual, que somente é tolerável quando não consiste em ameaça aos outros membros da coletividade (MILL, 1978, p. 58, tradução livre, grifos meus).

136 Acredito que a recorrência do problema do movimento dos corpos nos textos de Thomas Hobbes, Benjamin Constant e Stuart Mill seja suficiente para sinalizar a importância do tema para a discussão da concepção moderna de liberdade. O que é fundamental para a argumentação que estou desenvolvendo neste artigo é o fato de que na perspectiva liberal, a liberdade é frequentemente definida a partir de uma falta, ou seja, da ausência de impedimentos ao livre movimento. Por isso, costuma-se dizer que o liberalismo político moderno está baseado em uma noção negativa de liberdade.⁸ Nos textos escritos durante a polêmica do *habeas corpus* dos monarquistas, Eduardo Prado usou o conceito liberal de liberdade, como podemos perceber no já citado livro "Anulação das Liberdades Políticas", de onde eu retirei o trecho que serve como a segunda epígrafe deste artigo.

Como fica claro na citação, na tentativa de desqualificar a República, o nosso autor utiliza a estratégia da comparação com a Monarquia, que é sempre representada como um regime político superior, principalmente naquilo que se refere à garantia da liberdade. É exatamente essa comparação que ele faz no trecho ao afirmar que "a República é menos favorável à liberdade do que a Monarquia Constitucional, que no caso do Brasil jamais apresentou os constrangimentos que hoje angustiam o cidadão brasileiro". Para o autor, a República anulava as liberdades políticas porque angustia o cidadão, o indivíduo, com constrangimentos, o que demonstra que nesse momento a perspectiva de liberdade mobilizada é a liberal.

No artigo intitulado "A Justiça da República", que foi publicado no "Comércio de São Paulo" em 22 de janeiro de 1897, Prado aborda o tema do *habeas corpus* dos monarquistas. O autor inicia o texto citando os artigos 01, 02, 08 e 22 da constituição

⁸ Sobre a discussão a respeito da concepção negativa de liberdade típica do liberalismo moderno, destaco o livro de Berlin (1975).

de 1891, mostrando que todos eles de alguma forma protegem o direito do cidadão à liberdade, que é tratada no código constitucional na perspectiva moderna e liberal. Prado afirma que a constituição não legitima a ação repressora do governo republicano. Referindo-se aos artigos citados, o autor diz que:

Não há palavras mais claras, mais convincentes, mais apropriadas, mais eloquentes do que estas em favor dos cidadãos que ingenuamente se dirigiram ontem ao Tribunal de Justiça. A simples leitura destas disposições constitucionais, que consagram os direitos imprescindíveis do cidadão bastava, noutro meio, para garantir a concessão do *habeas corpus* (PRADO, 1897).

Aqui, Eduardo Prado tenta dar contornos jurídicos à sua argumentação, buscando, portanto, despolitizar as suas intervenções. Portanto, para o autor a “questão do *habeas corpus* dos monarquistas” não era uma discussão política entre monarquistas e republicanos, mas sim um assunto que deveria ser tratado nos quadros da legalidade institucional da República.

Os suplicantes foram obrigados a retirar-se de uma casa onde se achavam, e lei alguma lhes impunha essa retirada; foram obrigados pelas ameaças formais da polícia, nas circunstâncias descritas na petição, a não mais se reunir, e lei alguma lhes veda que se reúnam. *O tribunal decidiu, porém, que poder ir, o ser impedido de ir a uma reunião, é um ato que não tem nada com a liberdade de locomoção, única liberdade para a qual cabe o habeas corpus* (PRADO, 1897, grifos meus).

137

Portanto, o autor afirma ser ilegal do ponto de vista jurídico a negativa do *habeas corpus* já que a constituição vigente, mais especificamente o §22 do artigo 72, onde consta “Dar-se-á o *habeas-corpus* sempre que o indivíduo sofrer, ou se achar em eminente perigo de sofrer violência, ou cação, por ilegalidade ou por abuso de poder”, garante esse direito (PRADO, 1897). Analisando o texto constitucional, Eduardo Prado chega a conclusão de que

[...] o *habeas-corpus* deve ser dado, quer seja pedido ao começar o constrangimento, quer depois de já perdurar por algum tempo. *Sempre* quer dizer que não há exceções, nem quanto à pessoa, nem quanto às opiniões dos violentados, nem quanto às autoridades culpadas. *Dar-se-á* sempre, manda a constituição, *dar-se-á sempre*, sejam quais forem os impetrantes, sejam quais forem as autoridades a quem esse *habeas corpus* possa desgostar ou contrariar (PRADO, 1897, grifos no original).

Porém, o tom despolitizado não foi mantido por Eduardo Prado, que retomou a dicotomia República X Monarquia no artigo “Um Protesto”, que foi publicado no “Comércio de São Paulo” em 18 de março de 1897, onde o autor dá prosseguimento aos seus ataques contra o governo republicano presidido por Prudente de Moraes.

Os homens que então se reuniram em Itu eram escravocratas e, por ódio ao Império libertador, fizeram-se republicanos. Era natural. O império era a liberdade e, por isso, foram eles para a República, coisa que na América do Sul quer sempre dizer o confisco de todas as liberdades [...] A maioria da nação tem tolerado todos os crimes. E é coisa de espantar a rapidez com o brasileiro parece ter se desabituaado da liberdade, que, durante mais de sessenta anos, lhe dera o Império (PRADO, 1897).

Temos aqui um dos argumentos mais característicos do monarquismo eduardiano: a associação do republicanismo latino-americano ao despotismo, assunto que eu já examinei na sessão anterior. Mais importante nesse momento é entender as estratégias discursivas mobilizadas pelo nosso autor na comparação das experiências republicana e monarquista no Brasil. Para isso, Prado recorreu frequentemente à permissividade com a qual o governo da Monarquia teria tratado os republicanos durante a década de 1880, argumentação que ofereceu o contraponto ideal para os seus objetivos. Já que Eduardo Prado estava envolvido diretamente na reação à repressão dos governos republicanos à atuação dos monarquistas, a relação do governo da Monarquia com os republicanos na década anterior mostrou-se o recurso argumentativo perfeito para o proselitismo por ele pretendido. É exatamente nesse recurso argumentativo que consigo identificar a mobilização do conceito “liberdade” nos quadros da tradição liberal.

138

E não venham com a pergunta: onde estavam os monarquistas, no dia 15 de novembro? Estavam em suas casas, confiados na paz pública, a que a Monarquia acostumara os cidadãos, havia mais de meio século, e ignoravam a imensa perfídia que se tramava, perfídia que esfaqueou o sistema que sempre tratou as oposições com condescendência (PRADO, 1897).

Eduardo Prado toca aqui em um ponto que foi revisitado pela historiografia que anos mais tarde iria se debruçar sobre o problema da transição da Monarquia para a República: a ausência de reação ao golpe militar republicano, como se ninguém estivesse disposto a lutar pelo trono de D. Pedro II. Celso Castro, por exemplo, afirma que “pela quantidade de pontos estratégicos visados e providências a serem tomadas, vê-se que os golpistas imaginavam fossem encontrar uma forte resistência. Daí a necessidade que sentiam de contar com um militar importante e respeitado pela tropa, como Deodoro” (CASTRO, 1995, p. 186). Apenas o Barão de Ladário tentou defender a Monarquia ao disparar duas vezes contra Deodoro, sendo imediatamente contido pelas forças golpistas.

Maria Tereza Chaves Mello afirma que desde o final dos anos 1870, a Monarquia já não era vista como um sistema político capaz de solucionar os problemas do Brasil, o que vez com que o caminho para a República fosse facilitado por certa concordância da opinião pública da época, concordância que se manifestou sob a forma da não intervenção.

À monarquia, no final do Império, estava associado o atraso, o impedimento da modernização do país, diante do que a República aparecia como solução. Supomos, então, que a aceitação da República [e a ausência de defesa da Monarquia] deve ser explicada por uma disposição mental ao novo regime como decorrência da incorporação de uma nova cultura democrática e científica na década de 1880, tomando como recorte espacial, a cidade do Rio de Janeiro em função de sua centralidade na vida do país (MELLO, 2007, p. 11).

A argumentação de Ângela Alonso é bem parecida; interessada especificamente na chamada “geração de 1870”, a autora alega que esse movimento intelectual veio à luz em um momento de profundos questionamentos ao regime monárquico.

O movimento intelectual dos anos 1870 é uma das manifestações de contestação ao status quo imperial. Esta contestação é ampla. Tanto o abolicionismo quanto o republicanismo têm sobreposições com o movimento intelectual, mas não se restringem a manifestações de letrados. O abolicionismo popular incorporou como membros efetivos indivíduos que estavam fora do universo de cidadãos do Império, como ex-excravos (ALONSO, 2002, p. 45).

Ambas as autoras criticam a linha interpretativa que encontrou em José Murilo de Carvalho o seu principal representante. De acordo com a argumentação de Carvalho, o golpe republicano derrubou a Monarquia justamente no momento em que o regime político comandado por D. Pedro II contava com grande apoio popular. Para o autor, a abolição do trabalho escravo aproximou a Monarquia do povo e a afastou dos setores sociais que de fato tinham representatividade política.

139

Era nítida e distância entre a representação e a opinião pública que, pela primeira vez, se organizava e se fazia visível no movimento abolicionista. A pressão imperial em favor da abolição final coincidia com a opinião pública, embora fosse interpretada como interferência no processo parlamentar, a mesma acusação feita em 1871. Ironicamente, o rei, no caso a princesa, estava ao lado da opinião do povo, perdendo com isto a legitimidade junto aos partidos e à elite política (CARVALHO, 2006, p. 411).

José Murilo de Carvalho afirma, então, que a intervenção militar que instituiu a República foi o produto da ação de setores das elites políticas, incluindo aqui o alto escalão do oficialato do Exército, que estavam insatisfeitos com a Monarquia. Portanto, o autor acredita que a derrubada desse regime político não traduziu as verdadeiras aspirações da população brasileira. A visão de Eduardo Prado dos acontecimentos está mais próxima da explicação de José Murilo de Carvalho do que das de Maria Tereza Mello e Ângela Alonso. Para Prado, o golpe militar republicano “não foi condizente com o espírito do povo brasileiro, que exultante agradecia a coroa pela confraternização da liberdade de 13 de maio” (PRADO, 1897). Referindo-se especificamente ao tratamento que a Monarquia deu aos republicanos durante a década de 1880, Eduardo Prado disse que:

O sr Silva Jardim, no tempo da sua propaganda, assistiu a muita ceia e a muito jantar organizados pelos republicanos. Foi entre nós o último propagandista político que se aproveitou da ampla liberdade que o Império sempre deu ao pensamento e à ação dos seus adversários. Se o propagandista não tivesse perecido tão cedo e viesse ao Brasil fazer propaganda contra o sr Prudente de Moraes, estaria a essa hora preso e sem ter reconhecido o sagrado direito do *habeas corpus* (PRADO, 1897, grifos meus).

Para Prado, as diferenças entre a Monarquia e a República são muito claras: enquanto a Monarquia permitiu plenas liberdades aos seus adversários, a República reprimiu todos aqueles que se opuseram a ela. Novamente, temos aqui alguma semelhança entre as argumentações de Eduardo Prado e José Murilo de Carvalho. Em um importante trabalho sobre a biografia de D. Pedro II, Carvalho assevera que

[D. Pedro II] foi acusado de excesso de tolerância com a imprensa e com a oposição, inclusive a republicana. Nada aconteceu a Silva Jardim quando pregou em público o fuzilamento do conde D'Eu. Preguar o assassinato de um político em pleno gozo de seus direitos era, e continua sendo, crime em qualquer país democrático. O imperador fora também sempre contrário a excluir os republicanos de cargos públicos. Ele próprio empregou um republicano, Benjamin Constant, como professor de matemática de seus netos, e não o incomodava que este ocupasse vários cargos públicos (CARVALHO, 2007, p. 208).

140 Também nesse aspecto, Maria Tereza Mello discorda de José Murilo de Carvalho. A respeito da liberdade de imprensa na última década da Monarquia, a autora acredita que

É polêmico o quanto os contemporâneos sentiam como real essa liberalidade. Em variados tipos de textos assistimos a regulares reclamações sobre certas censuras veladas, indignação com casos de empastelamento e agressões policiais a jornais, assim como muito se criticava os "a pedido" oficiosos nos jornais favoráveis aos governos (MELLO, 2007, p. 230).

Discussões historiográficas à parte, julgo ser pertinente a sugestão de que ao definir a Monarquia como um regime que garantiu a "liberdade" das oposições, Prado utilizou a categoria no seu sentido moderno e liberal, ou seja, a partir do princípio da livre locomoção do corpo físico. Para o autor, portanto, a Monarquia tolerou a oposição na medida em que não impôs limitação alguma, nem policial nem jurídica, à ação dos republicanos.

Conclusão

Prado concebeu e trabalhou todos os seus textos num momento de urgência, por impulsivo patriotismo, para atacar ideias ou homens de quem receava a

desorganização do Estado, ou para animar aqueles que reagem contra essa desorganização pela força latente de alguma virtude social. Sempre toma a pena num momento de pressa social, ou moral, como se agarra uma espada que rechaça, ou conduz (QUEIRÓS, 1904, p. 180).

A citação foi extraída de um texto escrito por Eça de Queirós e publicado na edição de julho de 1898 na "Revista Moderna". Trata-se de uma espécie de resumo biobibliográfico no qual o escritor português demonstra todo apreço que sentia por Eduardo Prado. A despeito do aspecto encomiástico da análise, Eça de Queirós identificou aquela que, na minha percepção, é uma das principais características dos escritos de Prado: a dimensão circunstancial, o que fez com que o autor não tenha se preocupado em desenvolver sistemas interpretativos mais sofisticados, aspecto que, de forma alguma, deve ser lido como falha ou ausência. O romancista português chega a definir os textos do amigo brasileiro como "panfletos", como "ideias muito claras, saídas de uma convicção muito forte e sem o esforço de grandes sistematizações conceituais" (QUEIRÓS, 1904, p. 180).

Nesse sentido, o que tentei fazer neste artigo foi desenvolver o tipo de abordagem que considero ser o mais adequado para a documentação analisada; ao invés de fundamentar a minha interpretação em referências conceituais explícitas e deliberadamente formuladas – o que não existe –, eu preferi a identificação de tópicos diluídas nos textos. Por isso, adotei a noção de "performance discursiva" como o norte do exercício de história intelectual que propus. Meu principal objetivo foi reconstruir o "palco", já que estamos falando em "performance", das atuações letradas de Eduardo Prado, buscando, inspirado nas reflexões desenvolvidas por John Pocock (2003, p. 11),

141

situar (o texto e a obra) dentro de um conjunto mais amplo de "convenções" ou "questões paradigmáticas" ou modos de enfrentar essas questões, comum a vários autores mais ou menos contemporâneos – uma comunidade de "falantes" de uma linguagem política, que a atualiza através de suas intervenções particulares.

A sugestão de Pocock foi importante para a minha reflexão na medida em que chama atenção para a historicidade da prática letrada, que, no caso dos textos que examinei neste trabalho, precisa ser situada na história da consolidação institucional da República brasileira. Por conta dos limites inerentes a um artigo, eu não tive a oportunidade de examinar com mais cuidado a interlocução de Eduardo Prado com seus contemporâneos, o que seria um ótimo objeto de estudos. Prado circulou pelos principais espaços de produção intelectual em funcionamento no Brasil ao longo do século XIX, tendo sido aluno da Faculdade de Direito de São Paulo, sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras. Portanto, o nosso autor travou contato com importantes nomes do cenário

intelectual brasileiro finisse secular, como, por exemplo, Joaquim Nabuco, Machado de Assis e Capistrano de Abreu. Não foi só no meio letrado brasileiro que Prado ganhou notoriedade; há uma rica documentação epistolar que demonstra os estreitos vínculos que ele estabeleceu com os escritores portugueses da geração de 1870, especialmente Eça de Queirós e Ramalho Ortigão.

Já que Eduardo Prado não pode ser considerado um doutrinador, ou seja, um intelectual preocupado com a formulação de categorias conceituais, não há motivo para que a análise se frustrasse com ausência de debates teóricos mais rigorosos. Os textos precisam ser lidos, então, a partir do diálogo com as disputas políticas que estavam sendo travadas nas suas respectivas conjunturas de produção. Porém, isso não quer dizer que os escritos de um polemista, como foi Eduardo Prado, careçam de profundidade analítica. A hipótese que apresentei neste artigo busca mostrar exatamente o contrário; no seu exercício de crítica política, Prado mobilizou importantes tradições do pensamento político ocidental, como o republicanismo cívico e o liberalismo político. Em nenhum momento, ele citou os nomes de importantes representantes dessa tradição, como Tito Lívio e Maquiavel ou Hobbes e Stuart Mill, porém, acredito que as tópicas dessas tradições e os valores elaborados por esses autores estão presentes nos escritos de Eduardo Prado, ainda que não tenham sido usados deliberadamente, ou mesmo conscientemente. Por isso, a noção de “Energia Social”, apresentada por Stephen Greenblatt no importante livro *Shakespeare Negotiations* é o outro aporte horizonte teórico que me guiou pelos escritos de Eduardo Prado.

142

A reflexão de Greenblatt parte do princípio, não sendo nesse aspecto muito diferente da proposta de Pocock, de que o texto não deve ser pensado como uma entidade alheia às práticas culturais, tampouco a cultura deve ser encarada como uma estrutura estática. O estudioso norte-americano propõe que a prática letrada seja pensada a partir das seguintes premissas:

Não pode haver apelo à ideia de gênio como origem das energias da grande obra, não existe criação sem motivo, não pode haver representação transcendente, atemporal ou imutável, não pode haver artefatos autônomos, não pode haver expressão sem uma origem e um objeto, um *de* e um *para*, não pode haver obra sem energia social, não pode haver geração espontânea da energia social (GREENBLATT, 1988, p. 12).

Ao analisar o uso que Eduardo Prado fez da ideia de “liberdade” nos textos produzidos em meio a um dos principais episódios dos conflitos travados entre as autoridades republicanas e os monarquistas ao longo da década de 1890, eu tentei identificar o uso de convenções, como a liberdade positiva e a liberdade negativa, que são constitutivas dos repertórios conceituais disponíveis aos letrados brasileiros oitocentistas.

A despeito da sua curta vida, apenas 41 anos, Eduardo Prado escreveu uma enorme quantidade de textos, que podem ser classificados nos mais diversos gêneros, indo das crônicas políticas e relatos de viagens, passando pela crítica literária e pelo romance e chegando até à historiografia. Como eu já comentei antes, o autor costuma ser associado ao movimento monarquista que nos primeiros anos de vida da República tentou restaurar as instituições derrubadas pela intervenção militar de novembro de 1889. Este artigo se debruçou exatamente sobre esse aspecto da trajetória de Eduardo Prado, que, de forma alguma, esgota a complexidade da obra desse autor, que começou a dar os seus primeiros passos como escritor ainda no final da década de 1870. Os escritos de Eduardo Prado ainda carecem de uma maior atenção por parte dos estudos especializados na história do pensamento político brasileiro.

Referências

Documentação primária

Jornal **Comércio de São Paulo**.

PRADO, Eduardo. **Anulação das Liberdades Políticas**. São Paulo: Livraria Civilização, 1897.

_____. **A ilusão Americana**. São Paulo: IBRASA, 1980.

QUEIRÓS, Eça. **Correspondência**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.

Obras de apoio

ALONSO, Ângela. **Idéias em Movimento**: a geração de 1870 na crise do Brasil – Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ARMANI, Carlos Henrique. **Discursos da Nação**: historicidade e identidade nacional no Brasil em fins do século XIX. Porto Alegre: Ed. PUC-RS, 2010.

BERLIN, Isaiah. **Freedom and its Betrayal**: Six Enemies of Human Liberty. Edited by Henry Hardy. London: Pimlico, 1975.

CARVALHO, José Murilo de. **O teatro das sombras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **D. Pedro II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CASTRO, Celso. **Os militares e a república**: um estudo sobre cultura e ação política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 1995.

CONSTANT, Benjamin. **The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns**: Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- FELGUEIRAS, Carmen Lúcia Tavares. **O Futuro e suas Ilusões**: os Estados Unidos de Monteiro Lobato e Eduardo Prado. Tese (Doutorado em Sociologia) - Rio de Janeiro, IUPERJ, 1999.
- FILHO, Cândido Mota. **A Vida de Eduardo Prado**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- FREYRE, Gilberto. **Ordem e Progresso**. São Paulo: Global, 2004.
- GREENBLATT, Stephen. **Shakespeare Negotiations**. Califórnia: University of California Press, 1988.
- JANOTTI, Maria de Lourdes Mônico. **Os subversivos da república**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A República Consentida**. Rio de Janeiro: FGV, 2007.
- MILL, John Stuart. On Liberty. In: RYAN, Alan (Ed.). **Mill: The Spirit of the Age, On Liberty, the Subjection of Women**. London; New York: Norton, p. 41-131.
- MILTON, J. Eikonoklastes. In: HUGHES, Merrit Y. (Ed.). **Complete Prose Works of John Milton**. New Havens: Conn, 1962, p. 336-601. v. III.
- PAGANO, Sebastião. **Eduardo Prado e sua época**. São Paulo: O Cetro, 1967.
- PRADO, Eduardo. **Fastos da Ditadura Militar Brasileira**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1904.
- QUEIRÓS, Eça. In: PRADO, Eduardo. **Coletâneas**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1904.
- 144 QUEIROZ, Suely Robles Reis de. **Os radicais da república**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986.
- SALLUST. Bellum Catilinae. In: ROLFE, J. C. **Sallust**. London: Loeb Classical Library, 1931.
- SKINNER, Quentin. **Liberdade antes do liberalismo**. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
- _____. **Hobbes e a Liberdade Republicana**. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

O CORPO DO TEMPO: ÉTICA, POLÍTICA E O CARÁTER PERFORMÁTICO DO TEMPO HISTÓRICO NA HISTÓRIA DA HISTÓRIA DO BRASIL DE JOSÉ HONÓRIO RODRIGUES*

*Andre de Lemos Freixo***

Resumo: Propõe-se a seguir uma análise da história da história do Brasil de José Honório Rodrigues (1913-1987), com particular ênfase sobre sua concepção de tempo, historiografia e história a partir da periodização construída pelo autor. O objetivo fundamental aqui é estimular o tratamento de problemas ético-políticos no interior de uma análise historiográfica teoricamente orientada. Uma periodização é uma performance do tempo cujas implicações éticas e políticas precisam ficar claras. Para Rodrigues, justificar uma fenda no “corpo do tempo” significava compreender historicamente: instaurar o tempo e o espaço do novo, do revolucionário, era parte de uma reconfiguração dos termos que definiriam a consciência histórica contemporânea. Sua história da história performaticamente engendrava uma postura de modificação de valores associados ao modo particular de pensar e escrever história no Brasil à sua época, bem como na experiência do tempo e no modo de produzir sentido para a história: eis a dimensão ética que destacarei. Do mesmo modo, almejava que a historiografia instrumentalizasse a nova consciência dos problemas nacionais e mobilizasse as ações em prol de mudanças para os rumos da História do Brasil, o que configura a dimensão política que se analisará aqui.

Palavras-chave: História da Historiografia; Ética; Política; Tempo Histórico; José Honório Rodrigues.

Abstract: Here I propos an analysis of the history of Brazilian history by José Honório Rodrigues (1913-1987), with particular emphasis on his conceptions of time, historiography and history and focusing in the periodization built by the author. The main objective here is to stimulate the treatment of ethical and political problems within a theoretically oriented historiographic framework. A periodization is a performatic approach of time whose ethical and political implications need to be clarified. For Rodrigues, to justify a break in the “body of time” means to understand it historically: establishing time and space of the new, the revolutionary, is part of a reconfiguration of the terms that define contemporary historical consciousness. His history of history had to performatically induce a way of changing values associated with the particular mode of thinking and writing history in Brazil in his own time, as well as a shift in the experience of time and thus making of meaning for history: that is the ethical dimension that I will highlight. Similarly, craved that historiography instrumentalize the new consciousness of national problems and mobilize the actions for change to the course of the history of Brazil, which sets the political dimension that will be analyzed here.

Keywords: History of Historiography; Ethics; Politics; Historical Time; José Honório Rodrigues.

* Artigo submetido à avaliação em 10 de fevereiro de 2015 e aprovado para publicação em 20 de março de 2015.

** Doutor em História (PPGHIS/UFRJ 2012). É Professor do Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto (DEHIS/ICHS/UFOP) e integrante e coordenador do Núcleo de Estudos de História da Historiografia e Modernidade (NEHM) na mesma instituição. E-mail: andredelemos@gmail.com.

Introdução

Não existe diferença entre o Tempo e qualquer das outras dimensões do Espaço, exceto o fato de que nossa consciência se desloca ao longo dele (WELLS, 2010, p. 19).

O corpo do tempo deve entender-se como a história, sua forma, seu estilo, as pressões que nela se exercem, a história viva, a fabricação histórica, a criação e a recriação, com os atores todos, os protagonistas e os deuteragonistas, os principais e os secundários (RODRIGUES, 1976, p. 12).

O que define o tempo? Essa questão, formulada de muitas maneiras, acompanhou as reflexões pensadores como Aristóteles, Agostinho, Newton, Nietzsche, Albert Einstein, Martin Heidegger, Norbert Elias, Reinhart Koselleck, Paul Ricœur, François Hartog, Jacques Derrida, entre muitos outros. Foi tema de inúmeros ensaios e teses, bem como temática central ou secundária em textos filosóficos, históricos, sociológicos, antropológicos e de ficção (inclusive a científica). Tempo importa, e muito. Todavia, entre os historiadores o tempo, e mais especificamente o tempo histórico, em que pesem as relativamente poucas (porém substantivas) exceções,¹ prevalece desde o XIX como tempo único (e autorreferencial); um fator de natureza fixa, pois inerente ao mundo da física e, portanto, independente da ação do homem, pois universal, absoluto e neutro, que a tudo engloba igualmente.

146

Tradicionalmente conhecido como o “século da história”, o XIX testemunhou a profissionalização da história – transformada em disciplina programática, “ensinável”, balizada por normas e procedimentos metodológicos (científicos). As luzes da ribalta ilustrada clarearam o proscênio para que a história assumisse seu protagonismo e autonomia disciplinar. Da mesma forma, o mundo ocidental cristalizou não apenas um tempo único, o “cronótopo historicista”, para dizer como Gumbrecht (1992, p. 106), ou “cronótopo tempo histórico”, como nos esclarece Valdeci Araujo (ARAÚJO, 2006, p. 316). Isto é, o caminho da humanidade e das civilizações. Um tempo considerado em si mesmo histórico: progressivo e orientado para o futuro. Em uma palavra, o XIX cristalizou a convicção de que “a história é o tempo”, para empregar os termos de Jules Michelet (2010, p. 111).

Segundo Berber Bevernage e Chris Lorentz, contudo, em pleno século XXI o tempo não parece mais ser definido do mesmo modo. E entre os historiadores, o tempo e as fronteiras entre passado, presente e futuro permanecem pouco discutidas ou problematizadas, apesar de serem muito caras a esta casta profissional. Ainda

¹ (KRAKAUER, 1966, p. 65-78); (VILAR, 1979, p. 146-178); (HALL, 1980, p. 113-131); (POMIAN, 1984); (ROTENSTREICH, 1987); (WILCOX, 1987); (ARIÈS, 1989); (CARR, 1991); (ERMARTH, 1992); (CHESNEAUX, 1996); (LEDUC, 1999); (HARTOG, 2013); (RÜSEN, 2007); (KOSELLECK, 2006; 2014); (RICŒUR, 2006; 2010).

segundo os autores, a própria teoria da relatividade de Einstein, do início do século XX, não parece ter causado maiores reflexos para a maior parte dos historiadores e sua disciplina, cuja concepção de tempo ainda se encontra sob o “paradigma newtoniano”,² por assim dizer. Para a historiografia ocidental, o tempo permanece como uma potência universal, tal como definido pela Física ou pelas meditações das filosofias da história. Esse tempo como o “caminho da humanidade” (GUMBRECHT, 1999, p. 459-485), ao longo do qual “toda” a História transcorre e com a qual muitas vezes se confunde, pressupõe, então:

1. que o tempo é homogêneo – o que significa que cada segundo, cada minuto e cada dia é idêntico; 2. que o tempo é distinguível – o que significa que cada momento no tempo pode ser concebido como um ponto numa linha reta; 3. que o tempo é, portanto, linear; e 4. que o tempo é direcional – significando que ele flui ininterruptamente do futuro, através do presente, e para o passado; 5. que o tempo é um absoluto – o que significa que ele não é relativo ao espaço ou à pessoa que o está mensurando (LORENZ; BEVERNAGE, 2013, p. 40).³

Assim, proponho a seguir um estudo de caso que problematiza a configuração do tempo como performance cujas dimensões ético-políticas serão objeto de meu escrutínio. Seguiremos, pois, os rumos da história da história do Brasil de José Honório Rodrigues (1913-1987). Rodrigues representa um autor importante para se compreender uma concepção de história e historiografia em que reflexão e/ou intervenção no mundo contemporâneo são âmbitos fundamentais à prática historiadora – cabe frisar, concepção praticamente execrada pelas gerações de historiadores que se seguiram. No caso da historiografia brasileira, são ainda muito tímidas as contribuições que problematizam a concepção vigente de tempo e, principalmente, do tempo histórico.⁴ Evidentemente, não se trata aqui de redefinir o tempo para os historiadores, mas de problematizá-lo como pressuposto ainda restrito a lógica das leis da Física, afirmando que a representação do tempo histórico, o “tempo dos historiadores”, ou mesmo as periodizações acionadas por historiadores em seus trabalhos podem oferecer mais do que simples escolhas “arbitrárias”, formais ou puramente subjetivas.

Procuró evidenciar a dimensão ético-política da periodização que configura a história da história do Brasil de Rodrigues e que, *mutatis mutandis*, parece permanecer

² Sobre isso, ver Collingwood (1925-26, p. 135-150); e Leyden (1963, p. 263-285).

³ Tradução livre. “1. that time is homogeneous – meaning every second, every minute and every day is identical; 2. that time is discrete – meaning every moment in time can be conceived of as a point on a straight line; 3. that time is therefore linear; and 4. that time is directional – meaning that it flows without interruption from the future, through the present to the past; 5. that time is absolute – meaning that time is not relative to space or to the person who is measuring it”.

⁴ No caso brasileiro, os debates em torno da história do tempo presente, sem dúvida, têm lançado interrogações pertinentes. Ainda que nem sempre ofereça respostas, o volume organizado por Varella; Mollo; Pereira; Mata (2012) traz boas reflexões nesse sentido.

ainda ditando as linhas mestras do nosso entendimento da história da historiografia brasileira – apesar das muitas críticas ao autor. Defendo que, no caso de Rodrigues, narrar significava marcar o momento da revolução (ou “reviravolta”, como dizia o autor) historiográfica o que, para o autor, representava estabelecer uma fratura no “corpo do tempo”. Ora, isso demandaria uma completa reconfiguração dos termos que definiam o que era história até então e, com isso, uma modificação de valores associados ao modo particular de pensar e escrever história, bem como de experimentar o tempo. Aqui repousa, como apresento a seguir, a dimensão ética inscrita em sua periodização. Do mesmo modo, pode-se identificar a pretensão de mobilizar a ação renovadora em prol de mudanças concretas não apenas no que toca à escrita da história, mas no próprio “rumo” da história brasileira, o que configura sua dimensão propriamente política. Apresentar estas dimensões tendo como foco a historicidade própria de sua história da história é o que se almeja a seguir.⁵

A importância da periodização para José Honório Rodrigues

Um dos elementos centrais para se compreender a questão aqui proposta, é retomar a importância que o próprio José Honório Rodrigues atribuía à periodização no trabalho historiográfico. Não foi mérito exclusivo seu. A revisão das certezas sobre o tempo e a periodização marcaram trabalhos de coetâneos de Rodrigues, como Lucien Febvre, Henri Berr, Marc Bloch (CORDEIRO JÚNIOR, 2013, p. 463-498; ROJAS, 2013, p. 417-461) assim como os representantes da *New History* estadunidense, Carl Becker, Charles Beard, James Harvey Robinson ainda nas décadas de 1920 e 1930 –

148

⁵ *Historicidade* aqui pode ser entendida como propõe Valdeci Araujo, na esteira de Heidegger em *Ser e Tempo*: um reconhecimento “do ser para o seu tempo”, do entrelaçamento do passado e do futuro na configuração do agora, percebido sempre como “nosso tempo” (ARAUJO, 2013, p. 40). Trata-se de uma busca por elementos de *identidade* que tem como objeto uma análise sobre as “formas de acesso ao passado e como a experiência histórica revelada nesses momentos pode ser atingida por uma investigação das formas de continuidade e descontinuidade, isto é, de transmissão” (Idem, p. 41). Em Heidegger, a tradição historiográfica moderna não seria capaz de realizar tal análise, sendo figurada do lado de uma historicidade que ele chama de imprópria ou inautêntica. Ou seja, uma constante busca pelo hodierno, em atualização do presente às custas do passado. Trata-se de uma crítica voltada às práticas historiográficas modernas (pelo menos desde o século XIX), que lidam com o passado como “utensílio”, ou um objeto manipulável. Sobre isso, Paul Ricœur avança no terreno que Heidegger abriu, mas concedendo espaço um pouco mais nobre aos historiadores de ofício quando indaga: “o historiador está condenado a ficar sem voz diante do discurso solitário do filósofo?” (RICŒUR, 2006, p. 373). Ou ainda, “Heidegger não remeteu muito depressa o caráter de ausência do passado acabado à indisponibilidade do manipulável? Com isso não eludiu todas as dificuldades ligadas à representação do que não é mais, mas que uma vez foi?” (RICŒUR, 2006, p. 389). Respondendo a estas reflexões, Ricœur nos oferece uma possibilidade de pensar a historiografia, ou a “história dos historiadores”, como algo que não está fadado à historicidade imprópria de que falava Heidegger – uma eterna objetificação e contextualização do passado, fechada numa atitude museográfica e, portanto, cega à possibilidade que se abre sempre num *retorno*. Para Ricœur, a ideia do retorno (que Heidegger herdou de Nietzsche, cabe acrescentar), sintetiza a força do possível e pode exprimir a convergência entre o discurso sobre a historicidade e o discurso da história.

críticos à *"That noble dream"*, para dizer como Beard, isto é a neutralidade científica dos metódicos historicistas (GONÇALVES, 2013, p. 327-353) e descartavam a tirania da Física e da Biologia para pensar os fenômenos humanos (DE DECCA; DE DECCA, 2013, p. 356-384; MALERBA, 2013, p. 385-416). Tais autores, todos testemunhas da barbárie como a guerra de trincheiras em eventos como a Primeira Guerra Mundial, apesar de diferentes entre si, compartilhavam a preocupação com o compromisso dos historiadores com o contemporâneo.

Ana Luiza Marques definiu bem que as perspectivas de Rodrigues sobre teoria e método eram expressões "de sua preocupação com a história contemporânea do Brasil" (MARQUES, 2000, p. 6). Isto nos coloca diante da questão da necessidade da abertura da historiografia para os problemas da contemporaneidade, algo que José Honório acionava por uma via muito específica. Isso porque foi declaradamente tributário de historiadores da *New History* estadunidense (Charles A. Beard, especialmente), assim como de historiadores como Geoffrey Barraclough e, no cenário alemão, Eduard Meyer e Ernst Bernheim, por exemplo, além de leitor de filósofos como Benedetto Croce, Robin George Collingwood e Jose Ortega y Gasset.⁶ Ou seja, para José Honório, se "toda história é história contemporânea", como defenderam Croce e Barraclough, por exemplo, a historiografia deveria se orientar pelos problemas (reais) contemporâneos, não por periodização estanque, cristalizada, ensinada e reproduzida *ad nauseum*. Essa orientação relativista histórica definia que o contemporâneo deveria pensar-se a partir da história que ele define e escreve sobre e a partir dos seus problemas. Rever os limites e fronteiras entre passado, presente e futuro seria, pois, fundamental para redefinir valores e interpretações dos fatos passados, seu lugar e relação com a contemporaneidade, sempre engajada, pensava o autor, na arquitetura do novo ou na manutenção do estado de coisas, isto é: ou engajada na construção de uma nova sociedade, um "novo" diferente do que esta sociedade havia sido, se possível, para melhor; ou dedicada a manter as coisas como "sempre foram".

Na esteira de Croce e Barraclough (RODRIGUES, 1949, p. 56), já em fins da década de 1940, Rodrigues definia que o corte e a seleção dos períodos estariam sempre condicionados pela vida contemporânea do historiador, sendo por isso necessariamente voluntaristas. Segundo ele, a periodização seria a parte mais eminentemente "subjéctiva" do trabalho do historiador. Exatamente por essa razão defendia certo privilégio epistemológico por parte de um historiador especializado e profissionalizado (atividade ainda inédita no Brasil de então, segundo o autor), pois responsável por apresentar a

⁶ Em *Teoria da História do Brasil* (1949), Rodrigues sistematizou suas leituras e apropriações destes autores, realizadas ao longo da década de 1940, principalmente após sua viagem de um ano aos Estados Unidos da América (1943-1944). Artigos diversos foram publicados na mesma década em periódicos variados nos quais o autor aprofundava suas reflexões nesse sentido. As referências completas às edições consultadas podem ser conferidas na obra referida.

credibilidade da mesma, uma vez que “em sua periodização ele [o historiador] mostrará a si mesmo” (RODRIGUES, 1949, p. 58).

O que isto pode nos dizer? Para nosso autor, a divisão por períodos nasceria da procura consciente do historiador por novos caminhos, novas soluções para problemas identificados no seu presente. Essa “sensibilidade histórica” permitiria identificar a periodização “eficaz” das “ineficazes”. Ela seria medida não só a partir das mudanças presentes na proposta de periodização, como também da necessidade das mudanças ainda por vir. Por isso, periodizar seria esforço sempre voluntarista e engajado. Isso definia a parte mais importante da consciência do historiador para Rodrigues, uma vez que permitiria atribuir valor (histórico) para os épocas passadas na sua instituição de sentido para o presente ao visar a construção do futuro.

A periodização tem como fim descobrir a estrutura de uma época histórica e como método a formação de conceitos que exprimam o ser próprio da época. Dentro de cada um desses conceitos deve ajustar-se a série de fatos até mesmo os antagônicos que são também característicos da fase conceituada. A totalidade da época é, então definida como categoria histórica (RODRIGUES, 1949, p. 58).

150

Rodrigues seguia também Dilthey, de quem se apropriava para dizer que haveria uma sensibilidade histórica de “intuição filosófica” no “verdadeiro historiador”. Apesar de soar como traço de uma eleição divina, no entanto, ao “se mostrar”, ao apresentar-se para o mundo para o qual escrevia, o historiador também apresentaria sua formação e consciência. Avaliar quem seria ou não um historiador “verdadeiro” estaria nas mãos dos contemporâneos ao verificarem o próprio afã da história escrita, se criadora de futuro ou não. Se renovadora, não apenas no âmbito historiográfico (apesar de nele também), mas em termos dos rumos da própria História do Brasil, ela seria eficaz, do contrário (se conservadora e tradicionalista), não.⁷ Em síntese, a importância da periodização na proposta de Rodrigues representa bem a perspectiva histórica que, de certo modo, faz-se “refém” das suas próprias metáforas. Mas pode-se dizer que o que estava em jogo era a ideia de que escrever história significava sempre manifestar um grau de consciência do estágio de evolução histórica como um todo. Quanto mais “evoluído”, pensava Rodrigues, mais ciente do seu lugar (presente) e da responsabilidade histórica

⁷ Nascida da percepção consciente dos “insuficientes” vestígios atuais que uma época anterior deixou, como vestígios da criação do presente, ao periodizar o historiador torna-se responsável pela separação e fronteiras entre o que foi, o que é e o que ainda virá a ser, mas não romperia com o fluxo temporal contínuo. Ele não desconsideraria o que veio antes daquilo que ainda é o que será. Assim, “cada época traz em seu bojo os limites, tensões e sofrimentos que preparam a fase seguinte”. Além disso, “Toda forma histórica é finita e universal, contém uma mistura de satisfação e necessidade, força e agonia. Novas opressões formadas pelo anelo insatisfeito dos homens geram a necessidade de transformação, obrigam a procura de novas soluções e, conseqüentemente, de novos períodos. A periodização nasce, pois, [...] do conhecimento mais profundo das relações do devir histórico” (RODRIGUES, 1949, p. 59).

(para criar futuro), mais eficaz seria a escrita histórica e sua periodização. Esta eficácia seria medida pela pretensão de esclarecimento do mundo, da criação de futuro e da realidade nova através deste tipo de escrita, na qual se confundem as ideias do fazer historiográfico e as do “fazer História”.

Assim, para José Honório Rodrigues, a periodização significava marcar os limites e fronteiras entre passado, presente e futuro na arquitetura das novas etapas da História do Brasil. Não se trata portanto de uma história escrita para ser aprendida, das lições da *historia magistra vitae*, mas de como os historiadores poderiam tornar suas histórias (escritas) partes de uma engenharia do “real” historicamente concebido – a história “concreta”. Isso explica, em parte pelo menos, a razão pela qual Rodrigues era tão combativo e engajado nos seus escritos. Para além de suas muitas idiosincrasias como sujeito, bem como os “fluxos e refluxos do seu humor” (MARQUES, 2000, p. 24; SILVA, 2009, p. 86), já tão destacados na bibliografia que analisou o autor, cabe notar que o tom considerado muitas vezes excessivo do seu discurso derivava de uma postura política que estava para além da mera excentricidade ou apenas preocupada com a profissionalização do campo dos historiadores segundo seus próprios projetos e desejos. Evidentemente, décadas depois, e especialmente sob as lentes mais críticas de uma razão histórica soberana e inabalável, suas posturas tornam-se objeto de desconfiança. Mas em uma análise mais cuidadosa, tais posturas permitem que se identifique um elemento decisivo: o vínculo orgânico entre historiografia e história da nação brasileira; ao ponto de ele próprio chamar sua historiografia de “História Combatente”.

A periodização da história da história do Brasil

Analiso agora o segundo capítulo de *Teoria da História do Brasil* (1949), intitulado “A palavra história”. O conteúdo deste capítulo é um esboço do desenvolvimento da ideia de história em termos muito gerais. O interesse aqui é que neste capítulo figura a tipologia empregada por Rodrigues para representar as grandes etapas da sua periodização para a história da história do Brasil. O primeiro aspecto que se deve ressaltar, nesse sentido, é o fato de nosso autor recorrer à tipologia de um autor alemão, Ernst Bernheim, para explicar tal desenvolvimento em termos gerais.⁸ No segundo capítulo de *Teoria...*, nosso autor sistematizou sua compreensão do que chamava – na esteira de Hegel, Collingwood e, principalmente, Ernst Bernheim – de “evolução da ideia de história”.

⁸ A partir da segunda edição de *Teoria da história do Brasil* (de 1957), e em todas as demais, Rodrigues indica apenas no corpo do texto, sem citar em rodapé como o fez na primeira edição, que se trata exatamente da mesma tipologia apresentada por Ernst Bernheim (RODRIGUES, 1957, I, p. 30; 1969, p. 46; 1978, p. 46).

Evidentemente, a compreensão para a ideia de história de Rodrigues não possui a mesma sofisticação da filosofia da história de Hegel, por exemplo, mesmo porque se trata de uma apropriação da tipologia proposta por Bernheim. Mas alguns paralelos importantes podem ser traçados nesse sentido, especialmente porque Rodrigues situou sua evolução da consciência histórica no Brasil em grandes fases ou etapas de um processo linear muito semelhante ao de Hegel. Trata-se de um desenvolvimento histórico-dialético, no qual história e historiografia caminham juntas. Diferentes modos de expressão da ideia de história caracterizariam as etapas, ou fases, da "história da história", o que poderia ser observado, seguindo a linha de Rodrigues, nas manifestações da consciência dos agentes, individualmente: as representações da consciência histórica. Porém, para Rodrigues, o sentido desta "evolução" não está dado *a priori*, como para alguns filósofos da história. Inclusive, a ação, no sentido de uma intervenção direta no sentido da transformação dos rumos dessa história, por parte dos historiadores, dependeria diretamente do grau de consciência do historiador frente ao "atual" estágio da História ou, pelo menos, do que os historiadores conseguissem imprimir em seus textos. Eis a importância atribuída pelo autor a uma periodização "eficaz". A historiografia estaria, portanto, sempre em relação com o processo histórico "real", que José Honório chamava de história "concreta", a partir do qual o historiador escreveria sua interpretação.

152

Na sua leitura de Bernheim, Honório Rodrigues destacava os três modos gerais de exposição da história através dos tempos: "o narrativo", "o pragmático" e "o genético ou científico". Segundo Rodrigues, a tipologia empregada pelo alemão aproxima-se da trabalhada por Hegel, em sua *Filosofia da História* (originalmente publicada em 1837), porém com algumas diferenças:⁹ as classes de consciência histórica de Hegel eram a "imediate", a "reflexiva" e "filosófica" (RODRIGUES, 1949, p. 25).¹⁰ Rodrigues optou pela tipologia de Bernheim.

Assim, a primeira etapa foi especialmente representada por Heródoto e Tucídides, que "viveram no espírito dos acontecimentos por eles descritos" e registraram "os sucessos da sua atualidade imediata" (RODRIGUES, 1949, p. 25). O principal, no

⁹ As referências de JHR a esse texto são da seguinte edição: HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1946, p. 151-160. Em suas comparações, Rodrigues não menciona o quarto tipo de expressão da História "reflexiva" de Hegel, a *Begriffsgeschichte*, "história conceitual", referente à história da arte, do direito e da religião. Esta antecederia o terceiro e último estágio no desenvolvimento da ideia de história em Hegel: a história universal filosófica. Embora não haja nenhum prejuízo semântico digno de nota, opto pelo termo "história conceitual", em vez de "história dos conceitos", para que não se confunda o quarto tipo da história reflexiva de Hegel com a perspectiva teórico-metodológica desenvolvida por Werner Conze, Otto Brunner e Reinhart Koselleck. Quanto a isso, ver Jasmin; Feres Júnior (2006) e Koselleck (2004).

¹⁰ As traduções variam. Os termos que identificam as classes de expressão da história em Hegel, em tradução mais recente (2008), são: "original"; "refletida" – dividida em quatro tipos: geral, pragmática, crítica e conceitual –; e "filosófica" (HEGEL, 2008, p. 11-21).

segundo modo, o “pragmático”, consistia na capacidade de “transcender o presente”. Para Rodrigues, esta categoria seria, por sua vez, dividida em duas espécies de história: a “história geral” – que se relaciona com a história narrativa –, e a “história pragmática”, na qual os historiadores têm “um propósito moral: procuram extrair da história lições práticas. As reflexões morais são, então, os fins essenciais da história [pragmática]”. Trata-se, para dizer como Reinhart Koselleck, do *topos* da *historia magistra vitae*, que Rodrigues assegurava ter predominado incontestemente até o XVIII, quando as abstrações morais dos historiadores de nada mais serviam e a história não poderia mais ensinar qualquer lição; o antigo *topos* começava a perder sua força (RODRIGUES, 1949, p. 25).

O terceiro modo, o “genético” (ou científico), é aquele no qual emerge a consciência crítica na investigação da verdade e o crédito ou descrédito daquilo que foi apresentado como parte da tarefa e do fazer dos historiadores: a metodologia histórica. Este último desenvolvimento é, sem dúvida, central para José Honório, como apresento a seguir. Assim, na sua leitura, o pensamento dos filósofos da história setecentistas elevou a “historiografia pragmática ao ponto de vista histórico universal do século XVIII”, convertendo a história “numa potência, pois é ela que transforma a consciência da solidariedade, do progresso e da cultura numa força que atua em toda parte e penetra no mundo culto” (RODRIGUES, 1949, p. 29). Sob este estímulo, dizia ele, a “Alemanha” oitocentista deu partida ao “grande movimento” dos estudos históricos. “A nova história que ali começa a ser escrita já não se contenta mais com simples erudição”. Parte dos seus esforços repousaria na procura por “salientar a significação, a continuidade dos acontecimentos”, assim como observar e entender o desenvolvimento da própria história. Inaugurava-se ali, então, “a fase da história científica” (RODRIGUES, 1949, p. 29). Essa fase seria importante porque somente nela poder-se-ia encontrar o “mais alto espírito crítico e a mais viva e inteligente consciência histórica” (RODRIGUES, 1949, p. 30).

E como essa tipologia se apresentava na compreensão de Rodrigues da história da história do Brasil? Começo com a *Historiografia del Brasil, Siglo XVI*, publicado no México em 1957,¹¹ e *Historiografia del Brasil, Siglo XVII*, publicado no mesmo local, em 1963. Antes de mais, cabe ressaltar as palavras do próprio Rodrigues, que avisava seu leitor para o “critério puramente didático” da periodização com a qual escolheu empregar. Um desvio retórico, talvez, no qual ele completava: “certamente, não há apenas uma única direção espiritual que siga o calendário e que se conclua ao mesmo tempo que um século” (RODRIGUES, 1963, p. 17). No prefácio ainda confessava a “comodidade” da separação dos séculos XVI e XVII (RODRIGUES, 1963, p. 11), pois para

¹¹ “A oportunidade de publicar esta obra em espanhol, oferecida em 1948 por Silvio Zavala, em nome da Comissão de História do Instituto Panamericano de Geografia e História, em seu programa de Historiografia Geral da América – decidiu pela resolução Iª da Primeira Reunião Panamericana de Consulta sobre História (outubro de 1947) –, foi lá que ele me estimulou a preparar o trabalho, cujo primeiro volume veio a público em inícios de 1957” (RODRIGUES, 1963, p. 10-11).

ele a visão retrospectiva, por mais generalizadora que fosse, seria ainda útil para focar a discussão acerca do processo histórico, apesar de ele “saber que o tempo real não tem divisões” (RODRIGUES, 1963, p. 17).

O que nos interessa aqui é aprofundar a questão da periodização como algo muito mais complexo e analiticamente rico do que se poderia supor a partir da ideia de mera “comodidade”, ou didatismo, como já exposto. Nestes volumes, José Honório apresentou o que entendia como uma “consciência primitiva da história” no Brasil: os cronistas, um tipo de “historiografia”, no seu entendimento “imediata”, ou seja, sem pretensão de ser uma mediação cognitiva para intervenção na realidade, ou apenas uma escrita da atualidade. Assim, como de costume nas periodizações da história brasileira, José Honório recuou até os dias da chegada dos portugueses no novo território atlântico.¹²

Diante do novo mundo, argumentava Rodrigues, frente às descobertas das terras e dos homens nativos, o passado “modelar” segundo a Antiguidade tornar-se-ia insignificante frente as demandas por sentido para aquilo que careciam os homens de então. Assim, para Rodrigues, definia-se a primeira característica fundamental da consciência histórica: explicar a atualidade. Essa era a tarefa dos “historiadores” dos Quinhentos (RODRIGUES, 1957, p. 9). No entanto, explicava ele, estabeleceu-se uma comparação direta com a história narrativa, ou “original”, da Antiguidade, aquela de Heródoto, por exemplo, como o nascimento da história no Brasil. Em suas palavras: “A historiografia brasileira nasce também com o livro de viagem e os primeiros cronistas, que não faziam história, senão pela descrição da atualidade. Eram como ‘repórteres’ pasmos diante das novidades da terra desconhecida, cheios de entusiasmo e ansiosa curiosidade pela terra e o homem” (RODRIGUES, 1957, p. 9-10).

Rodrigues, então, cria sua divisão para o “primeiro século brasileiro” e sua “historiografia”: 1) de 1500 a 1549, na qual domina o livro de viagem; 2) de 1549 a 1576, quando se inicia o Governo central, a relação jesuítica, que estuda a terra, o homem e sua conquista por obra da civilização ocidental; 3) a partir de 1576, com a obra de Gandavo, com a qual se iniciam as crônicas no Brasil. No que toca aos cronistas portugueses, Rodrigues assinala que sua escrita obedecia, mesmo durante a união das coroas ibéricas (1580-1640), à autoridade do Rei; evitavam quaisquer comentários filosóficos ou especulativos que perturbassem os dogmas católicos reafirmados na

¹² “O descobrimento da terra brasílica pelos portugueses não foi seguido imediatamente por uma verdadeira tomada de posição. Durante longos anos bordaram a costa e algumas pequenas feitorias foram fundadas como fruto de iniciativas ocasionais. [...] Os donos da terra não se interessavam por ela; seus interesses e sua paixão estavam noutras partes: na Índia e no Oriente. [...] Assim, pois, a historiografia portuguesa do século XVI, como a historiografia da Antiguidade, se interessa pela história contemporânea. O grande acontecimento presente e atual era o que atraía a atenção e cativava-lhes o espírito. A história é história da atualidade, desde as peripécias da navegação, dos sucessos dos descobrimentos, até as coisas ou incidentes da colonização e do comércio” (RODRIGUES, 1957, p. 9).

Contrarreforma, o que significava respeito à hierarquia das verdades: a divina em primeiro lugar e, depois, a dos homens – começando pela pátria e sempre de acordo com os desígnios divinos através do rei (RODRIGUES, 1957, p. 10). Essa “historiografia”, por conseguinte, não teria por fito a investigação, porém a descrição da realidade, ainda que, alertava o autor, a “envolva na imaginação”; narrar ordenadamente as grandiosidades, singularidades e semelhanças da terra nova e dos seus habitantes depois do encontro com os olhares curiosos dos homens do “velho” continente.¹³

O segundo volume de *Historiografia del Brasil*, referente ao “Siglo XVII”, somente foi publicado em 1963, porém já estava pronto desde 1958. Trata-se de um volume ainda concentrado sobre a “consciência histórica” no “período colonial”.¹⁴ Desta vez, no entanto, o texto assumiu quase três vezes o tamanho de seu predecessor. Na introdução, Rodrigues avalia os quatro primeiros livros que constituem o volume são integralmente dedicados ao que o autor classifica como “crônicas conjecturais”, ou seja: aqueles que “descrevem e narram as aparências dos acontecimentos e episódios especiais”. Inclusive, os textos que procuram “recriar a história especial de um período ou de uma fase”, pois raras vezes, dizia, “se procuravam as origens estruturais destes acontecimentos” (RODRIGUES, 1963, p. 159). Na economia da narrativa de Rodrigues, isso significava duas coisas ligadas por uma íntima linha de causalidade: 1) a incapacidade de transcender ao momento presente nas avaliações dos cronistas; e 2) a ilusão das aparências como lugar de chegada das crônicas.

O “século XVII” é compreendido em grande parte pela luta de hegemonia mundial entre as potências europeias, à qual o Brasil estaria fundamentalmente ligado. Sobressaem nesse período, segundo critérios de Rodrigues, a decadência da preponderância ibérica, especialmente a espanhola, a ascensão francesa, holandesa e inglesa nos mares e territórios da Ásia, África e Américas. Isso significava que o

¹³ Para Rodrigues tudo se iniciara com a *Carta de Pero Vaz de Caminha*, pioneiro na corrente dos cronistas: “apaixonados divulgadores das grandezas do Brasil”. Trata-se de uma carta de caráter oficial, mas igualmente da primeira notícia do “nascimento do Brasil”, texto que avalia como sendo “denso e rico” de observações sobre os primeiros povos ali encontrados e seus costumes. A seguir, acerca das viagens de Américo Vespúcio ao Brasil, suas cartas, que se distinguem da *Carta de Caminha* por tratarem de problemas distintos, mas também as *Relações do “Piloto Anônimo”* e as *Cartas de Cretico*; *O Livro da Nau Bretoa* e a *Nova Gazeta da Terra do Brasil*; o *Diário de Navegação*, de Pero Lopes de Sousa; e, por fim, as notícias e cartas dos traficantes franceses de pau-brasil. Mas tratava-se de uma visão ainda dominada pela cosmogonia e cronologia católica europeias: “Como sempre, esta terra é um dom que Deus concedeu a Portugal. Há na crônica inicial, ao lado do desejo de narrar as grandes coisas que estavam acontecendo diariamente, a intenção de louvar e agradecer às dádivas diárias outorgadas por Deus à pátria portuguesa” (RODRIGUES, 1957, p. 10).

¹⁴ Ao final da “Introdução”, depois de explicar que não se poderia precisar traços “nacionais” devido ao variado colorido pátrio das crônicas e textos seiscentistas, ele define que esse motivo levou-o a utilizar o termo “colonial” para descrever a historiografia de que tratava. “A designação de historiografia ‘colonial’ se refere ao tema Brasil, e não aos seus realizadores [...]; por isso, espanhóis, luso-brasileiros e franceses se reúnem no grande tema da conquista e pacificação do Maranhão [Livro I do volume], que o vincula todos, assim como os espanhóis, os luso-brasileiros e os holandeses se reúnem na conquista e domínio do Nordeste” (RODRIGUES, 1963, p. 22).

Brasil já entrava em contato com os demais “acontecimentos internacionais” e com o “teatro de decisões histórico-universais” (RODRIGUES, 1963, p. 18). Cada um dos episódios universais, segundo o autor “sentidos no Brasil por cronistas e viajantes”, marcariam, portanto, a escrita seiscentista e, por conseguinte, sua historiografia em uma perspectiva universal (RODRIGUES, 1963, p. 19).

Cabe notar a relação que nosso autor estabelecia entre história, no sentido mais amplo do termo, e historiografia, ou nesse caso, o estágio da consciência histórica avaliada. Rodrigues estabeleceu também uma distinção entre a historiografia europeia e essa mais “rudimentar”, como a chamava, que se desenvolvia na colônia – e exatamente por isso. Inclusive, para que o juízo sobre esta “se faça com uma boa dose de benevolência por suas debilidades de método, sua penúria de espírito crítico, sua incapacidade de separar o lendário do verdadeiro” (RODRIGUES, 1963, p. 21). Se a europeia gozava dos primeiros desenvolvimentos do método crítico, a força da historiografia, ou crônica, colonial residiria na direta observação dos fatos por eruditos católicos, na descrição *in statu nascendi* e na “ingenuidade” do relato. “Enquanto na Europa a historiografia enfrentava uma mudança em seus métodos de investigação e de crítica, na disposição dos materiais e na inspiração clássica”, para Rodrigues, a consciência histórica “brasileira” continuava presa à retórica clássica, “entretecida de discursos e poemas, ainda tediosa, apesar de raros lampejos de genialidade viva e palpitante” (RODRIGUES, 1963, p. 21). Criando quadros comparativos, apontava as muitas “deficiências estruturais de formação e método”, para que se pudesse perceber a “enormidade da diferença e se possa calibrar as duas orientações seguidas no Brasil”. Quais sejam: 1) os que imitam as lições dos clássicos portugueses; e 2) os que narram os acontecimentos enquanto ocorrem e que só valem de testemunhos presenciais, como seria o caso da “historiografia jesuítica” (RODRIGUES, 1963, p. 21).¹⁵

Exatamente neste sentido, a historiografia colonial no XVII “evoluiria”. Trata-se de dois sentidos para sua evolução: 1) segue a tradição de originalidade do século XVI, descrevendo os territórios novos que eram conquistados, assim como seus habitantes, e costumes: “é a descrição da atualidade” (RODRIGUES, 1963, p. 22); 2) escreve os anais e as crônicas de um século ou mais, das conquistas e do crescimento. A partir do Livro IV, que trata da “Historiografia Geral”, Rodrigues apresenta os textos e autores que paulatinamente atingiram o mais alto nível da evolução após todos os cronistas.

¹⁵ Os clássicos portugueses eram João de Barros, “que imitava Tito Lívio e Suetônio”, Diogo do Couto e Antonio de Herrera y Tordesilhas, que também eram autores modelares, porém “imitadores de João de Barros”. Ao longo do XVII, haverá a transição entre os modelos clássicos a serem tomados como exemplos para a escrita. Ele creditou a transição de Tito Lívio para Tácito como resultado do contato com a historiografia holandesa no Brasil. Destacava também que Frei Vicente do Salvador foi uma das mais claras consciências nesse sentido, especialmente por sua “mais servil fidelidade às fontes”, conforme as lições de seus mestres e ao desenvolvimento da erudição europeia, que criava e desenvolvia os grandes corpos documentais e as principais disciplinas auxiliares (RODRIGUES, 1963, p. 21-22).

A diferença era que a crônica seria apreensão narrativa no momento da produção, quando surge em si mesma como testemunho. Futuramente, pensava ele, ela seria vista como documentação, e teria primazia na apreciação crítica. Já a história geral representava uma recriação posterior, que nem sempre aguardaria que aparecesse a crônica, esperando servir-se dela como testemunho ou documento.

Assim, a historiografia geral (a que chamava "econômica e social") do Brasil do século XVII se apropriou das crônicas, antigas ou contemporâneas. Porém, não tiveram o objetivo de recriar o passado, mas de julgá-lo segundo seus valores no presente (RODRIGUES, 1963, p. 160). Rodrigues encerrou o quinto livro do segundo volume de *Historiografia del Brasil* com a "mais evoluída" classe de consciência do XVII: aquela presente nas "histórias gerais". O traço dominante desta "historiografia" era seu caráter episódico, que diferentemente das "crônicas" ou das "relações", em sentido estrito, não ficavam apenas restritas ao presente ou à descrição imediata dos acontecimentos (RODRIGUES, 1963, p. 189). As histórias "econômicas e sociais" seriam, portanto, mais "gerais", dotadas de capacidade maior de abstração para generalizar acerca dos aspectos fundamentais da vida luso-brasileira e a extensão da realidade ali expressa (RODRIGUES, 1963, p. 189). Assim, ficam mais evidentes os traços da historiografia "pragmática", a que se referia José Honório ainda segundo a tipologia de Ernst Bernheim. A primeira consciência exemplar que se destacara segundo esta "etapa" seria a de Padre Antônio Vieira: "essencialmente um pregador, um apóstolo, um político e um diplomático". Mas estas características, dizia ele, são aquelas que demonstravam o poder de penetração de sua consciência (como nenhum outro) "na história de Portugal e do Brasil" (RODRIGUES, 1963, p. 191). Assim,

a universalidade do gênio do Padre Vieira, a variedade de seus demais escritos documentais a multilateralidade dos aspectos fundamentais da vida luso-brasileira que ele soube captar e transmitir às gerações futuras, desde os dezoito até os noventa e um anos de idade, sugerem que seu nome e sua obra figurem ao lado do Frei Vicente do Salvador na historiografia geral do Brasil. Em grau ainda maior que Frei Vicente, pela riqueza da informação e pela extensão da realidade apreendida, Vieira reúne e comunica os elementos estruturais e os objetivos espirituais que marcam todo seu século (RODRIGUES, 1963, p. 190).

No que toca à concepção da história de Vieira, eis o ponto fundamental, ela sempre teria uma finalidade pragmática: "toda história é mestra da vida" (RODRIGUES, 1963, p. 204). A educação do príncipe nas leis deveria se inspirar na história *magistra vitae*. Na ordem do acontecido, na pontualidade dos tempos, lugares e pessoas, enfim: "história desnuda de lisonjas e ambições. Exposta em estilo claro, brevidade, de modo bem trabalhado e sem afetação. A verdadeira arte de falar com propriedade de tudo visando à instrução moral" (RODRIGUES, 1963, p. 204). O mesmo acento

pragmático com relação à história foi identificado na *História do Brasil* de Frei Vicente do Salvador. Historiografia “nova”, para a época, que superava as simples e rudimentares crônicas.

A história colonial de Frei Vicente do Salvador é, como a de seus modelos, real e administrativa, episódica e narrativa, mas não é solene e grave, não se acovarda quando se trata de contar as injustiças, nem exagera nos predicados dos sujeitos. É, como toda historiografia nova, uma obra popular, humana e viva, traços que se encontram nas histórias de primeiro gênero (RODRIGUES, 1963, p. 22).

Apesar de ligada ao presente, tratava-se, aos olhos de José Honório, de uma concepção de história ainda exclusivamente pragmática, em que o *topos* ciceroniano prevalecia soberano: “os livros históricos são luz da verdade, vida da memória e mestres da vida” (RODRIGUES, 1963, p. 215). Isso porque esposavam a crença na qual os alunos igualariam em prudência seus velhos mestres, porque os antigos já teriam vivido e aprendido muito e seus mancebos poderiam, em apenas algumas horas de estudo, apreender toda sua vasta experiência. O papel do divino, dos milagres e dos castigos dos céus, em Vieira, também serviam para Rodrigues como prova da dimensão providencialista desta etapa da consciência histórica, atitude absolutamente condizente com sua formação, mas que Rodrigues reputava como ultrapassada (RODRIGUES, 1963, p. 216).

158

Em síntese, dentro da periodização de Rodrigues quanto aos séculos XVI e XVIII, apresentam-se duas tópicas recorrentes que definirão o *status* da consciência histórica: 1) a preocupação com o presente e o registro dos acontecimentos contemporâneos; 2) a escrita do passado a partir de alguns documentos, assim como o cuidado no tratamento e verificação de papéis antigos, porém glosando as histórias antigas e os grandes clássicos, para fins pragmáticos de instrução moral das elites e da nobreza no presente.

O século XIX foi, como dizia Gabriel Monod, o “século da história”. E José H. Rodrigues se apropriou desta ideia na sua interpretação. A principal característica da historiografia oitocentista era, para ele, aquela que definiria, pois, a história como ciência: a pesquisa com fontes documentais criticamente avaliadas para a reconstrução analítica do passado através do método científico. Razão pela qual este período seria denominado científico (ou genético). Assim, ainda em 1945, Rodrigues destacava que

há cerca de cem anos [em meados do século XIX], iniciava-se na história da história brasileira uma renovação sistemática de seus métodos de trabalho. Um jovem brasileiro, de bom preparo cultural, com excelente conhecimento de línguas, maiúsculo na capacidade de trabalho, embora minúsculo nas ideias filosóficas, dedicava-se com singular paixão e decidida vocação aos estudos brasileiros. Francisco Adolfo de Varnhagen não foi só como o chamou o maior de nossos juristas – Pedro Lessa – o pai da historiografia brasileira. Foi também,

quem transformou a história, até então simples sermão de padres absortos na história eclesiástica, em narrativa de fatos civis e políticos, apoiada em boa fonte material. Varnhagen secularizou a história brasileira (RODRIGUES, 1945, p. 1).¹⁶

No caso brasileiro, Rodrigues se vale da figura do Visconde de Porto Seguro, já bastante conhecida, em parte pelo modo como historiadores do calibre de Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia reabilitaram a obra do “Heródoto brasileiro”. Na economia de sua narrativa ele foi retratado como o responsável pela “libertação” da História do Brasil, até então exilada num “vale de lágrimas”, cujos homens, seus sucessos e fatos seriam “obra de pouco interesse e nenhuma salvação”. Suas pesquisas teriam renovado sistemática e efetivamente todo o gênero histórico, na sua leitura, graças aos trabalhos de pesquisa, descoberta de fontes e a crítica histórica nos métodos por ele empregados. Tratava-se da “libertação” pela crítica dos modelos anteriores, cronistas ou das histórias gerais – ainda atadas à descrição dos acontecimentos contemporâneos ou à concepção da história como mestra da vida. “Os resultados e frutos dessa posição crítica podem ser perfeitamente avaliados hoje. A *História Geral do Brasil* tornou-se obra clássica da historiografia brasileira e seu autor o mais notável dos nossos historiadores” (RODRIGUES, 1945, p. 1).

Uma leitura que identifica um pioneiro para a historiografia brasileira, especificamente falando, mais moderna e mais crítica, portanto em grau mais elevado de consciência histórica diante das demais. Não se trata mais de uma crônica da atualidade, mas de um texto sério, escrito integralmente *a posteriori*. O século XIX figurava como grande divisor de águas entre as práticas de escrita do passado. Se as histórias gerais e as histórias pragmáticas deixavam as crônicas para trás ainda no XVII, a historiografia dotada de crítica (genética ou científica) predominaria no Brasil oitocentista. É reputada a Varnhagen a responsabilidade por ter impedido que se mantivessem os anais eclesiásticos como principais referências históricas e historiográficas no país de então. Mas ele não foi o único, como pode ser lido a seguir.

No desenvolvimento pouco retilíneo da historiografia brasileira, cabe ao Barão do Rio Branco um lugar de relevo excepcional. Ele participa com Capistrano de Abreu de uma fase nova, que se inaugura com o apuro do criticismo histórico. A lição vinha de Varnhagen, para o qual a ciência e a pesquisa do historiador procuram num esforço continuado e sistemático apenas o fato, o acontecimento,

¹⁶ Além da versão aqui apresentada, o artigo foi posteriormente publicado em outras ocasiões. A primeira foi em *Notícia de Vária História* (RODRIGUES, 1951, p. 210-214); a segunda em *História e Historiadores* (RODRIGUES, 1970, p. 150-154; 2008, p. 175-178). Na citação acima tomei o cuidado de corrigir um pequeno lapso na redação deste trecho. No original, saiu publicada assim a seguinte frase nesse parágrafo: “Francisco Adolfo de Varnhagen não foi só como o chamou o maior de nossos juristas – Pedro Lessa, o pai da historiografia brasileira”. Além de confuso, pode parecer que José Honório se referia a Pedro Lessa como sendo o “pai da historiografia brasileira”, quando ele se referia a Lessa como sendo aquele que reconheceu no Visconde de Porto Seguro tal “paternidade”. Essa correção foi feita também na reedição do texto em Rodrigues (2008, p. 175).

o sucesso particular e único que não se repete. Não se trata de reconhecer na singularidade do fato a essência da história. Sobre isso há unanimidade. O que distingue Varnhagen de seus predecessores é a importância dada à pesquisa dos fatos civis e políticos (RODRIGUES, 1946, p. 1).

Outro traço determinante na compreensão de Rodrigues acerca do estágio oitocentista da evolução em curso, seria a relação entre historiografia e política. Especialmente, a política nacional. Ao lado de Varnhagen, o Barão do Rio Branco também era destacado neste sentido, sendo comparado aos historiadores patriotas “alemães, especialmente os da época de Ranke”. Se esses constituíram “um exército organizado de patriotas”, o Barão do Rio Branco teria sido, na leitura de Rodrigues, “por si só, um exército completo”. Para Rodrigues, sua história seria um instrumento a serviço de um fim e esse seria “a expansão pacífica da Pátria” (RODRIGUES, 1946, p. 7).¹⁷ Para explicar essa relação entre política e história, Rodrigues recorre à reação alemã contra as incursões napoleônicas e a posterior Guerra de 1870 como fatores decisivos à formação de um “corpo alerta de historiadores a serviço da nação”; prontos a provar “a excelência da cultura alemã, pão de todos os espíritos fortes, como dizia Michelet”.¹⁸ Apesar de tudo isso, quanto à obra do Barão, faz uma ressalva importante: seu “desdém pelo cotidiano”.

160

A obra de Rio Branco *demonstra sua formação teórica*, o desdém pelo cotidiano, pela obra pacífica de todos os dias e a excessiva paixão pelo faustoso militar, sucedido de quando em quando, explicam o autor das biografias militares, o estudioso – o maior que jamais possuímos – da história militar, o escritor das Efemérides. Nestas – forma de história onde o fato essencial é militar ou político e nunca social ou econômico, indevidamente esquecidos – revela-se ainda mais o caráter de sua teoria histórica (RODRIGUES, 1946, p. 7, grifos meus).

Apesar de política e militar, a obra de Rio Branco apresentaria pouca preocupação com o presente, além de desconsiderar fatos de ordem econômica e social, o que enfraquecia o “caráter” de sua teoria da história. Para José Honório, o início do século XX abriria novas possibilidades, e as concepções de história analisadas como oitocentistas

¹⁷ Rodrigues diz não saber ao certo se a escola histórica de Cambridge teria influenciado a formação de Rio Branco como historiador. A partir de dados referentes à sua biografia – por exemplo, de sua conhecida estadia em Liverpool – ele assevera: “deve ter favorecido a leitura dos mestres ingleses, então dominando em Cambridge”. Ele destacou que John R. Seely e Lord Acton seriam “os mais famosos historiadores ingleses daquela época”, acrescentando que eles “sempre viram entrelaçadas a história e a política”. Frisava que esta relação entre história e política também poderia ser reflexo da influência alemã, mas nesse caso, advertia, “o fato de só ter ido a Alemanha em 1900 nada significa. A verdade é que os historiadores alemães desde os tempos de Ranke uniam a história à política” (RODRIGUES, 1946, p. 7).

¹⁸ “O fato é que enquanto Gustav Droysen afirmava ser a história a base do progresso e da cultura política e o historiador o estadista levado à prática, Sybel considerava a história um vasto arsenal que ministrava armas para o ataque e a defesa. De qualquer modo há uma grande identificação entre estes ideais ingleses ou alemães e o pensamento histórico de Rio Branco” (RODRIGUES, 1946, p. 7).

iriam se mostrar cada vez menos aptas frente as inovações que despontavam nos trabalhos de historiadores ligados à renovação historiográfica americana e alemã. Rodrigues atualizava o processo no qual acreditava viver, como um historiador “dos historiadores”, ou da consciência histórica. Pois, sem a tomada de consciência dos historiadores brasileiros acerca da etapa na evolução do pensamento histórico que eles ocupam, a própria escrita da História do Brasil jamais poderia libertar-se integralmente dos vícios e resquícios de práticas historiográficas que ele julgava ultrapassadas e poder produzir uma história nova.

A evolução que ele propunha materializava sua compreensão histórica para os rumos dos estudos históricos no país. Com essa leitura, representa o movimento do qual acreditava pertencer como parte do mesmo processo histórico, de uma evolução histórica e historiográfica: a história da história brasileira. No Brasil oitocentista, especialmente nos institutos históricos (no IHGB, no Instituto Pernambucano e no Cearense, principalmente), identificou representantes de um grau mais elevado de consciência histórica. De um conjunto de pesquisadores que contribuiu para o aumento e sofisticação do conhecimento da História do Brasil, através do desvelar de novas fontes e, em alguns casos, da escrita de importantes capítulos dessa história, apoiados sobre suas vastas pesquisas, porém engajados em pensar criticamente, igualmente, passado e presente do Brasil.

O critério para reconhecimento de um “verdadeiro historiador” seria mensurado pelo juízo do autor, sua inscrição na classe de consciência histórica com a qual organizava sua periodização. No caso da historiografia oitocentista, o tempo dedicado aos trabalhos de pesquisa em arquivos era o crivo de uma nova época diante dos problemas concretos de seu tempo. Não apenas a crônica ou memórias de um determinado período, como fizeram seus predecessores, mas pesquisas para a historiografia: a escrita da história. Aqui surge a contribuição decisiva que se estabeleceu na fase genética (ou científica) de sua história da História do Brasil: não o passado em si, mas a dimensão de um prolongamento temporal que transcende o presente no qual o historiador concebe e escreve sua história. Frente a este terceiro estágio, acrescentar-se-á uma última etapa, de certo modo contemporânea ao autor, e profundamente inspirada pelos desenvolvimentos da historiografia alemã e estadunidense de inícios do XX: a fase “reflexiva”. No caso brasileiro, José Honório reputou esse estágio da consciência histórica aos méritos da obra de Capistrano de Abreu.

Carece ainda compreender que todos os estágios da ideia de história de algum modo dialogam entre si, como teses, antíteses e sínteses. E é nesse sentido que poderemos identificar o caráter performático na sua escrita da história da história do Brasil. Cada uma das etapas “trouxe uma contribuição original e importante” à evolução como um todo, mas esta evolução deveria construir sentido para o seu presente (RODRIGUES, 1949, p.

31).¹⁹ Sua história da história do Brasil segue, pois, como uma história da “libertação” da história. Seu triunfo se materializa na sua versão científica, mas não se encerra aí.²⁰ Não surpreende, portanto, que o terceiro capítulo de *Teoria da história do Brasil* (1949) ofereça um longo resumo das principais contribuições de Wilhelm Dilthey e Heinrich Rickert. Estes autores, ao lado de outros como Georg G. Gervinus e Johann G. Droysen, por exemplo, foram importantes pensadores das particularidades teóricas da História, bem como suas funções, forma, particularidades e distinções fundamentais das ciências naturais e da retórica, bem como do reconhecimento de sua dimensão literária sem “reduzi-la” à literatura ficcional. E foi com base nestas reflexões que Rodrigues estabeleceu, ainda em termos gerais, o que considerava mais básico para uma renovação historiográfica Brasil: a reflexão teórica (RODRIGUES, 1949, p. 41). Esta nova etapa, a fase teórica ou reflexiva, ele dizia ser ainda inédita em termos historiográficos no Brasil, senão pelos trabalhos solitários de Capistrano de Abreu. Voltarei a tratar deste assunto mais adiante. O ponto decisivo aqui é coroar o curso de um desenvolvimento histórico, que culmina com a versão nova de uma fase plenamente científica da história, fundamentada em reflexões de caráter teórico e filosófico – no sentido amplo do termo, como formulações de caráter abstrato e conceitual.

162 Sendo assim, a evolução da ideia de história, para Rodrigues, é uma caminhada para a sua *libertação*. Esta deu importante passo com a autonomia epistemológica que a ciência da história conquistara no XIX. Sua autoconsciência crítica, enquanto ciência, precisava, contudo, avançar em direção às reflexões acerca do valor, lugar e funções da historiografia no presente para que esta libertação se desse por completo. Como visto anteriormente, o que pesava contra a historiografia de Rio Branco, era a sua falta de preocupação com “cotidiano”, ou seja, com o “seu tempo”. O “salto qualitativo”, para dizer hegelianamente, deveria superar essa deficiência sem, contudo, abdicar do rigor crítico e metodológico. Este redundaria numa “história viva”, isto é: uma historiografia na qual a consciência teórica e a autonomia filosófica deveriam coroar a evolução da consciência histórica brasileira, materializando-se na nova ciência da História.

¹⁹ “[...] o principal mérito da historiografia greco-romana é o humanismo, ou seja, a narrativa dos feitos do homem, de seus propósitos, de seus sucessos e fracassos, [...]. A historiografia medieval é providencial, e tem como principal objetivo descobrir ou expor o plano divino. [...] Na Renascença ilumina-se o caminho histórico com a descoberta de instrumentos preciosos de crítica. Contra o anti-historicismo de Descartes, reage Leibniz, que aproxima da história a filosofia. Vico formula novos métodos críticos e desenvolve princípios filosóficos que justificam o conhecimento histórico. O mérito da historiografia da Ilustração é a secularização da história e seu defeito é a bancarrota do método, com a aplicação da causalidade natural [...]. É a história pragmática que visa fins utilitários e busca não só instruir o leitor como dar-lhe lições, passando a ser uma ciência que se ocupa do nascimento do presente”. Cf.: Rodrigues (1949, p. 31-32). A grafia Leibniz está errada no original, “Leibnitz”, assim como filosofia, “fisolofia”.

²⁰ Nas edições posteriores o mesmo trajeto permanece intacto, embora JHR acrescentasse muitos outros autores, a partir da segunda edição (1957), especialmente no que toca à “história científica”, ou “genética”, em suas contribuições à evolução do conhecimento da história. Para a lista completa, ver Rodrigues (1957, I, p. 40-55).

E qual seria o salto qualitativo? Em que consistia a renovação da teoria da história? A conciliação entre atividades consideradas antinômicas: o compromisso científico e o posicionamento político no presente na construção do futuro. A busca da história como o fundamento de uma concepção do mundo nova e que “continua a ser a base das mais recentes atividades que se desenvolvem no campo da teoria das ciências” (RODRIGUES, 1949, p. 42). Precisamente neste ponto relacionavam-se história da história (ou da historiografia) e a História do Brasil. É possível identificar o modo como Rodrigues comunica em *Teoria da História do Brasil* (1949) o sentido para evolução da consciência histórica no Brasil rumo ao que ele dizia ser uma historiografia “nova”. O processo no qual sua história caminha rumo a esta ciência “viva” da História. Trata-se de formar e informar o leitor (especialista) do peso de uma responsabilidade histórica que se carregaria no presente. O compromisso que aqueles que quisessem ser reconhecidos como historiadores autênticos e verdadeiros cientistas, deveriam tomar consciência não apenas do legado e desta tradição, mas do dever de transmitirem esse espírito renovador através da sua superação. Na sua compreensão histórica, Rodrigues torna possível o alinhamento de nomes como Rio Branco, Varnhagen, Joaquim Nabuco, Oliveira Lima, Barão de Studart, Alencar Araripe, entre tantos outros, aos “novos historiadores”, encabeçados por Capistrano de Abreu: Gilberto Freyre, Oliveira Vianna, Paulo Prado, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda e, de certo modo, anunciando que o tempo da nova geração da historiografia brasileira havia chegado, faltando apenas reuni-la como esforço sistemático e rigoroso de um campo disciplinar trabalhando em conjunto em prol da solução dos problemas nacionais.

Evidentemente, o lugar de Capistrano de Abreu nessa evolução tornou-se decisivo, como bem demonstraram Gontijo e Silva. Ele marcou o ponto de guinada a partir do qual a ciência da História (o modo genético) atingiu seu ponto de viragem. Assim, não se tratava de uma contribuição individual, apenas. Para José Honório, toda a historiografia brasileira enriqueceu-se com as lições e com a formação, com os novos conceitos de Capistrano, como, por exemplo, o de cultura que substituiu o de raça. Isso poderia ser apreciado nos *Capítulos de História Colonial*, mas igualmente nos trabalhos de autores como Gilberto Freyre, como em *Casa Grande & Senzala* (RODRIGUES, 1953, p. 134), por exemplo. Em Rodrigues, a imagem do “mestre”, o maior de todos, alimentava-se do mito historiográfico fabricado pelos seus discípulos na Sociedade Capistrano de Abreu (GONTIJO, 2006, p. 19-45; SILVA, 2008, p. 95 *et seq.*), mas ganhava novo impulso, sentido e significado à luz das questões e problemas diagnosticados por ele acerca dos estudos históricos no Brasil, no “seu tempo”. Contudo, Capistrano, “nunca foi, [...], um destes trabalhadores heroicos de que necessita a ciência”. Ele trabalhava pouco e lia muito e sempre, dizia. “Sofria de crises de desânimo e desencanto que o levariam, em 1925, a assinar-se João Ninguém” (RODRIGUES, 1954, I, p. XXXV). Contudo,

a “legenda, a reputação e a lembrança de Capistrano permanecem vivas e presentes, mostrando que ao lado de suas obras ele deve ter dado ao mundo alguma coisa mais” (RODRIGUES, 1954, I, p. XXXV).

A relação de Honório Rodrigues com a sua escrita sobre Capistrano está, portanto, atada à compreensão histórica que ele desenvolvia como meio de diagnosticar os problemas na formação histórica brasileira, a começar pela formação da própria historiografia brasileira. José Honório tinha por fito destacar os traços que ele julgava dotados de “maior atualidade” na condição de contribuições para a constituição da pesquisa histórica moderna no país, ou ainda de uma ciência da História no Brasil – ciência responsável pela compreensão da formação e dos problemas da sociedade brasileira. No primeiro capítulo da segunda edição de *Teoria...*, capítulo integralmente novo em relação à original, intitulado “Os problemas da História e as tarefas do historiador”, José Honório Rodrigues defende que a historiografia brasileira seria um espelho de sua própria história, na qual se refletem os problemas da própria nação e da humanidade (RODRIGUES, 1957, I, p. 2 e 9). Ela estaria intrínseca e absolutamente atada à sociedade e ao seu tempo, sempre. Isso configuraria uma estreita conexão entre a escrita do passado e as “predileções e características de uma sociedade”, sendo que, para ele, o nexos que as ligaria seria sempre “econômico e ideológico” (RODRIGUES, 1957, I, p. 9). Defendia ainda que seria

164

realismo ingênuo acreditar que se possa conhecer o objeto histórico em si próprio, como numa fotografia. A realidade histórica é uma pintura que depende da perspectiva do historiador. Mas “o historiador só pode ver o fato através de si mesmo”, como homem do seu século, comparando com o tempo em que vive. Sem fatos não há história, mas sem historiador os fatos não têm sentido, e como o historiador é homem de certa época, e muda, com ele muda a história (RODRIGUES, 1957, I, p. 2).

Se todo e qualquer problema lançado pelo presente ao passado seria uma questão de interesse do historiador, então o “princípio de seleção, a análise final, o sistema de valores e a ideologia”, que são os elementos decisivos da pesquisa (RODRIGUES, 1957, I, p. 2-3), seriam profundamente marcados por essa formação do historiador. Por isso, “fatos históricos” em si e por si sós seriam inúteis, pois considerados “nus e crus”. Estariam “despidos de significação”. E somente um historiador consciente e “premiado pelo presente” (RODRIGUES, 1957, I, p. 3) poderia lhes conceder sentido e significado *eficazes*.

Rodrigues apropria-se da imagem de grande intérprete que Capistrano recebeu de seus seguidores, porém marca que ele foi o responsável pela superação dialética da matriz varnhaguiana, pois “realista ingênua”. A história, para Rodrigues, seria sempre ação de recriação da vida passada para a produção de “vida” (ética e politicamente ativa) para a construção do futuro. Não seria reprodução de fatos, datas, nomes ou autoridades

mortas. Como estímulo à vida, deveria ser conexão entre passado e presente, sempre geradora de futuro, isto é, novos horizontes, não promotora de adorações, adulações, fossilizadora de fatos e interpretações (RODRIGUES, 1957, I, p. 3). A função da teoria da história era exatamente essa. Entre outras, Capistrano teria superado Varnhagen por ter mantido o rigor analítico e crítico das fontes, mas ter rompido também com a aura de neutralidade científica (o realismo ingênuo), e ter aberto caminho para uma possível conciliação entre as posturas que ao longo do XIX eram consideradas inconciliáveis: o comprometimento científico e o engajamento político.

Para Rodrigues, portanto, se toda realidade é histórica, históricas são também as formas de se compreender essa realidade. Uma interpretação histórica bem fundamentada dependeria sempre do grau de atualidade que se pode produzir para a consciência dessa realidade que se quer compreender como histórica. Essa questão, que orienta a revisão das formas de se estudar a história, é sempre um dever do presente para com a renovação e a criação, não com a simples reprodução, a cópia ou mimética.

Em 1957, José Honório passou a direcionar sua compreensão da história da história do Brasil à luz destas questões. Sua figuração de Capistrano de Abreu evidencia isso. O fundamental aqui é entender como Rodrigues compreende aquilo que ele poderia chamar de uma "realidade histórica" e os "problemas" da historiografia brasileira, a partir do seu presente no relacionamento entre história e historiografia. Sociedade velha ou arcaica, tradicionalista e ruralista, historiografia menos evoluída; sociedade "nova", moderna, da urbe e do "nacional", historiografia equivalente. Especificamente no caso da historiografia brasileira, sempre como reflexo do seu estágio histórico, ela seria definida por Rodrigues como expressão máxima de uma sociedade "velha" e "arcaica", por isso, explicava ele,

se dedicava tão esmagadoramente à história colonial, expressão do apego às tradições e à cultura luso-brasileiras, forma de concepção histórico-filosófica de sua personalidade básica e de seu caráter social. O Brasil arcaico é o Brasil rural, com 69% de sua total população, ao contrário de uma sociedade nova, muito mais evoluída e com muito maior estabilidade que domina de modo geral o Estado de São Paulo e o extremo sul, mas que no resto do país é sobretudo uma sociedade urbana (RODRIGUES, 1957, I, p. 9).

Para ele, a questão do tradicionalismo, "no sentido de que o indivíduo aprende a tratar a vida com a adaptação e não com a inovação" (RODRIGUES, 1957, I, p. 10), significava que o Brasil arcaico seria uma sociedade relativamente estável, cujo "caráter social", que asseguraria os padrões de conformidade em termos políticos, econômicos, mas também, no que toca à vida intelectual, cultura e ao lazer seria tradicional: "o ritual, a rotina e a etiqueta orientam todos e pouca energia é exigida para descobrir novas soluções para os velhos problemas" (RODRIGUES, 1957, I, p. 10). Ora, para

ele a historiografia brasileira atrasada seria espelho desta história de atraso, por isso tão concentrada sobre a fase colonial, e uma expressão direta do Brasil arcaico, tradicionalista e conservador. Assim, a

Revista do IHGB, por exemplo, contém mais de 60% de contribuições, nos seus primeiros cem anos, à história colonial. Seus volumes especiais também apresentam o mesmo índice, 60%. É esta a primeira verificação de fato. Mas se adotarmos o critério de problemática historiográfica, vamos notar também que os grandes temas encarados e resolvidos pela pesquisa histórica são, em sua maioria, de história colonial (RODRIGUES, 1957, I, p. 10).

O apego em excesso ao passado português e europeu, em termos historiográficos, também, seria ainda eco de uma sociedade que sofria pela "falta de amadurecimento", de desajustadas emoções, como o "mazombismo", empregando expressão de Vianna Moog, que consistia no amor à Europa e despreço pelo Brasil. Por outro lado, haveria o oposto dialético do mazombismo, que ele chama de "auto-exaltação ufanista", uma veneração cega e surda da pátria que flagela a crítica e inviabiliza a promoção ou mesmo o sucesso de novos projetos. Em uma palavra, mesmo após Capistrano de Abreu, faltava teoria à nossa historiografia, o que redundava em uma historiografia passadista, conservadora e retrógrada (RODRIGUES, 1957, I, p. 11). A missão, ou tarefa, do historiador novo seria, portanto, viver no presente na confluência entre os tempos do passado e do futuro. Caberia aos historiadores brasileiros o dever de aprenderem a viver assim: no limiar de uma profundidade temporal, cientes das mudanças, porém, aqui e agora, tempo no qual atuam circunstâncias reais que tornam o tempo histórico algo válido para a vida. Dizia ele, "as significações vitais passadas anunciam seus títulos; o presente coloca-se em posição de fazer valer seus próprios valores, pois o que vive tem sempre razão" (RODRIGUES, 1957, I, p. 2). Porém, trata-se de uma força presente que age sobre o passado visando gerar futuro. Rodrigues, amplamente inspirado na filosofia da história de Croce e Collingwood, empregava essa lógica ao seu modo particular de compreender a "evolução", tal como ele apresentou, da sua visão para uma historiografia brasileira, isto é: a evolução dos "tipos" de consciência que escreveram histórias do Brasil, num rumo que conduzia à sua libertação como ciência nova da História.

Somente aos poucos, passo a passo, na evolução da história e da historiografia brasileira, até "os primeiros trinta anos deste século [XX]" a história colonial permanecera a predileta dos historiadores brasileiros, o que para Rodrigues significava a manutenção de um aspecto vital brasileiro, "o excessivo apego ao passado português e europeu" (RODRIGUES, 1957, I, p. 11). As principais características dessa sociedade arcaica e tradicionalista seria o seu "personalismo" – cuja forma historiográfica seriam as biografias dos "grandes homens", "forma paternalista ligada ao caráter social do Brasil arcaico e

tradicional" (RODRIGUES, 1957, I, p. 11). Somente entre 1890-1914, dizia Rodrigues, a historiografia brasileira começaria a paulatinamente se libertar das amarras desse Brasil arcaico, especialmente com os desenvolvimentos da nova história econômica e social (RODRIGUES, 1957, I, p. 12). Essa libertação só se concluiria se as lições de Capistrano de Abreu fossem seguidas e superadas, porque especialmente com ele

que se inicia a historiografia nova, expressão do Brasil novo, pois ao escrever os Caminhos antigos e o povoamento do Brasil (1899), tema colonial ainda, ele rejeita a ênfase sobre as origens europeias. Seu tema é inteiramente nacional, pois convidava os historiadores brasileiros a não centralizar o seu interesse nas comunidades do litoral, mas no interior, no próprio Brasil arcaico, é verdade, mas nas origens autônomas do Brasil novo: as minas, as bandeiras, os caminhos. A rejeição colonial está implícita no próprio tema colonial (RODRIGUES, 1957, I, p. 12).

O grau de "atualidade" que Rodrigues configura em seu retrato de Capistrano lança luz ao nascimento da "vida" da História do Brasil e da história da História do Brasil. Capistrano, sem dúvida, não é o sentido, ou o fim, dessa mesma história. Ele não era apenas mais um historiador. Para Rodrigues ele foi, individualmente, "o maior", mas isso não significava ser inatingível, insuperável, ou ainda alguém a ser apenas imitado. Toda a estrutura da compreensão de Rodrigues para a evolução da ideia da história no Brasil precisa ser bem entendida para que seu Capistrano faça sentido. Pelo menos, para que se entenda o sentido pretendido por Rodrigues. José Honório visava a sua superação, mas não individualmente. Por isso ele diz que o importante agora era "a sua orientação para a historiografia brasileira"; como um horizonte a ser perseguido não apenas individualmente, mas por todo o coletivo dos historiadores brasileiros, fazia-se necessária a compreensão global da evolução dos estudos históricos no Brasil. Trata-se de uma orientação temporal para um campo científico e intelectual que teria como meta e missão compreender melhor o Brasil e seus problemas, contribuindo para a solução dos mesmos.

A importância e o valor histórico (e historiográfico) de todos estes historiadores se apresentavam numa narrativa que os reunia num só tempo, um tempo histórico. São compreendidos e comunicados como experiências para a ciência da História que Rodrigues pretendia estabelecer. A passagem do tempo dessa historiografia se desenvolve de modo a tornar visíveis as contribuições que a constituem e as mudanças que permitiriam a Rodrigues tecer a diferença fundamental entre o que foi, o que era ainda, e o que poderia ainda vir a ser. Isso tudo de acordo com seu programa para a efetiva renovação dessa historiografia brasileira, apresentada como o conjunto dos pesquisadores especializados; um processo e um progresso no tempo construído e narrado.

Cada uma das "personagens" em sua narrativa funcionam como marcos (ou acontecimento) em sua periodização que dependeriam das outras personagens

– não pelos nomes em si, mas pelas etapas que representam na evolução – e, por conseguinte, da própria estrutura narrativa que as reúne e sintetiza e cujo enredo é a base a partir da qual se poderia visualizar essa historiografia como uma coerente linhagem em movimento evolutivo; num tempo que se torna histórico na medida em que ficam claras as escansões que separam as “eras” e determinam até onde iriam suas contribuições. Esse tempo é simultaneamente o tempo da história que se estuda e que se vive; tempo da ação consciente, tempo da oportunidade de mudança; da libertação da história como ciência dos aspectos históricos e temporais da realidade política, social e econômica nacional. Como uma história, sua narrativa inscreve também a esperança de controle dos meios para que se pudesse fazê-la (fazer história e fazer a história), renovando-a, transformando-a, pois, “de dentro” do processo histórico que ele mesmo configurava em sua escrita. Uma intervenção cirúrgica no próprio corpo do tempo.

Considerações finais

A periodização de Rodrigues teria por fito “fazer ver” o tempo e a história da historiografia como uma evolução. Pode-se dizer que, em Rodrigues, a narrativa histórica segue vazada de um enredo cômico. E a despeito das convicções políticas de seu autor, as implicações ideológicas de seu enredo podem ser descritas como conservadoras: uma vez que ele seguia os agentes e “o suceder singular em sua particularidade, individualidade e irreversibilidade”, na plenitude de um tempo irremediavelmente histórico (RODRIGUES, 1949, p. 42). Esta “plenitude” do tempo e dos eventos, contudo, é sempre seletiva e a seleção, necessariamente, feita pelo historiador, num gesto ético-político.

Ana Luiza Marques observa que estes textos buscavam criticar a longa (e até então vitoriosa, pensava o autor) tradição “conservadora” do pensamento histórico brasileiro, enquanto conhecimento social e científico, oferecendo um conjunto de referenciais teórico-metodológicos que contribuiriam para a revisão destas interpretações acerca da história do Brasil. Ao lado de suas novas publicações e estudos, os prefácios, apêndices e posfácios às novas impressões de textos como aqueles, José Honório mantinha-se engajado nos debates acerca da escrita histórica no Brasil e atualizava suas críticas e projetos, cujo alvo seria essa “tradição conservadora” no pensamento histórico do país (MARQUES 2000, p. 77). E a seleção se daria em função do juízo contemporâneo do historiador acerca dos sentidos e da significação cultural (os efeitos ou a influência) dos acontecimentos pretéritos no mundo corrente: eis a matriz fundamental do que Marques chamou de “presentismo” em José Honório Rodrigues.²¹ Exatamente pelo fato

²¹ Como analisou Ana Luisa Marques, “o presente é o modo temporal da profecia, e pela história sempre presente,

de defender uma “sacudida” na conscientização histórica brasileira, José Honório não configurava seu presente, seu momento atual, como sendo algo isolado, desgarrado no tempo. O modo performático da sua evolução temporal para os estudos históricos também era, simultaneamente, pensada nesses termos, sempre à luz dos problemas atuais que ele mesmo diagnosticava e em diálogo com os investimentos bem sucedidos “anteriormente”. E é isso que interessa aqui.

José Honório Rodrigues pertenceu a uma cultura historiográfica na qual as concepções de tempo e história estavam fundamentalmente imbricadas. A história seria a “corporificação” do tempo, orientado pela problemática da formação da nação brasileira. No início da década de 1950, os debates em prol da renovação da historiografia brasileira, iniciados ainda na década de 1930, ganharam novos desenvolvimentos e Honório Rodrigues, ao lado de muitos outros intelectuais, avaliava que este era um cenário de atraso e crise,²² pois diagnosticava falta de sintonia entre as correntes de pensamento em atividade e a própria vida social do país; uma falta de rigor científico que “atrasava” o Brasil em relação a países como os Estados Unidos, a França e a Alemanha, por exemplo. Para ele, como analisou Raquel Glezer, era fundamental que os historiadores conseguissem superar essa crise e realizassem a função decisiva de mediadores entre a historiografia e a história (GLEZER, 1976, p. 76). Astor Antônio Diehl destacou, ainda, que essa “crise” foi avaliada pelo autor como permanente e se materializaria em uma produção historiográfica “antiquária” e “factualista”, uma historiografia, pois, desconectada das demandas e problemas sociais brasileiros (DIEHL, 1999, p. 222). Ou seja: o interesse atual pelo passado devia apresentar-se como trabalho na instituição de sentido da consciência histórica. Esta, por sua vez, deveria esclarecer aos homens do curso da história (e da história da história) no Brasil, o que significava trabalho análogo, de conscientizar e instrumentalizar a intelectualidade e as lideranças do país da necessidade de superação dos problemas da nação, através da compreensão dos estágios (ou etapas) do desenvolvimento da consciência histórica brasileira. Tratava-se de aliar o trabalho científico e função social dos intelectuais no ofício dos historiadores.

o historiador identifica as formas possíveis de sugerir ações” (MARQUES, 2000, p. 71). A autora emprega, contudo, o conceito de “presentismo” associado ao de positivismo para definir a obra historiográfica de Rodrigues como um híbrido entre um relativismo presentista e um procedimento metodológico “positivista”. Sua leitura se apropria das considerações de Adam Schaff acerca de duas concepções de ciência, a positivista (objetividade neutra e imparcial) e a presentista (relativista histórica) (SCHAFF, 1995, p. 125-140).

²² Não gostaria que essa “crise” denunciada por Rodrigues fosse lida como mera “invencionice” sua. Acredito ser mais profícuo considerá-la como uma categoria histórica que se fazia presente, explicitamente ou não, nas suas narrativas históricas como uma perspectiva diretora para sua interpretação. Como um discurso sobre a consciência histórica, trata-se de reconhecer a racionalidade nos procedimentos de produção de sentido histórico. Isso é relevante, pois não encerra sua perspectiva apenas em uma estratégia de manter presente o passado (memória). Mas permite que se leve em conta as suas intenções orientadas ao futuro, que relacionam estruturalmente essa memória narrada às expectativas e críticas de seu autor.

José Honório escreveu para diversos periódicos em publicações que estabeleciam e reiteravam vínculos com as críticas ao estado atual dos estudos históricos no Brasil de colegas como Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Otávio Tarquínio de Sousa, Willian Berrien, Rubens Borba de Moraes, Caio Prado Júnior, entre outros. Grupo heterogêneo, é verdade, porém representativo das vozes em defesa de uma especialização e de um "novo espírito historiográfico" que assumia "o passado como algo dotado de complexidade, no qual buscavam penetrar, procurando relacioná-lo com o presente" (FRANZINI; GONTIJO, 2009, p. 148). Com o fim do Estado Novo, o clima de otimismo impulsionou muitos projetos "renovadores" (de diferentes matizes ideológicos) que visavam mobilizar ações para a mudança e o desenvolvimento de diversos setores do país: educação, cultura patrimonial, historiografia entre outras. José H. Rodrigues, sem dúvida, engajou-se ativamente nesse "espírito" renovador. E o que torna isso relevante é que, entre tantos intelectuais igualmente ativistas no sentido da especialização e profissionalização historiográficas no Brasil, Rodrigues foi um dos poucos que formulou essa necessidade de mudança e renovação na esteira de uma compreensão histórica mais ampla, da qual a história da historiografia fazia parte, mesmo que não fosse a única parte.

Capistrano de Abreu inaugurava a própria possibilidade de uma nova história no Brasil, ele mesmo um agente "limiar", alguém que abriu a porta para o novo, mas não passou da soleira pelos "defeitos" que Rodrigues destacou anteriormente. Para José Honório, ele sintetizava o tríptico que configuraria uma história científica, nos moldes alemães: reflexão teórica, grande domínio crítico e metodológico sobre documentação inédita e o domínio da crítica historiográfica. O conjunto de sua correspondência tornava-se um acervo valioso não apenas para sua biografia, mas também para a arquitetura de sua historiografia brasileira. Rodrigues explicava que através de sua correspondência ele opinou "sobre cronistas, historiadores, e escritores antigos e contemporâneos, estrangeiros e nacionais", mas também detalhava "a vida e a política do Brasil contemporâneo entre 1880 e 1927". Seu Capistrano de Abreu "um analista inflexível", e por vezes mordaz, "da história contemporânea e um crítico implacável de sua quadra", isto é, da história e da historiografia de seu tempo (RODRIGUES, 1954, I, p. XXII).

O pensamento de Capistrano refletia, portanto, o próprio processo histórico da vida nacional, sua consciência nacional e histórica. Ao seu lado, Rodrigues elenca Paulo Prado, Joaquim Nabuco e José Maria dos Santos como autores que, sentindo o "espírito dessa etapa" da História do Brasil, souberam compreender bem o presente pelo passado, assim como o passado pelo presente (RODRIGUES, 1957, I, p. 15). "A faculdade de apreensão do vivo, eis aí, com efeito, [...] a qualidade essencial do historiador. Para compreender as características fundamentais de certos problemas históricos, é necessário observar e analisar a paisagem atual, porque só ela dá as perspectivas de conjunto [...]" (RODRIGUES, 1954, I, p. XXII). Ou ainda:

As mais recentes orientações problemáticas de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda refletem, em toda a sua pujança e na acuidade da visão interpretativa, a historiografia nova do Brasil novo. Evidentemente, historiografia viva não é só aquela que trata de temas atuais. Isso seria uma incompreensão, igual à de que o historiador deve não só formular suas questões como suas respostas de acordo com os conceitos vivos do presente. As perguntas são feitas muitas vezes de acordo com o presente, como já dissemos, mas as respostas dependem da pesquisa, pois de outro modo o historiador se tornaria tendencioso e sem categoria científica (RODRIGUES, 1954, I, p. XXII).

Em suma, é possível compreender a relação que Rodrigues estabelecia na seguinte ideia, que conclui e encerra seu texto “Capistrano de Abreu e a Historiografia Brasileira”, de 1953:

A história, deste modo, é catarse, mas é também lembrança do legado espiritual, daquele bem que participa do eterno, que é a única coisa que não nos pode ser roubada, pois pertence individual e humanamente a cada um e a todos. Assim, quem diz consciência histórica significa e sugere duas coisas, dois sentimentos ambivalentes: a libertação do mal que padecemos ou nos ameaça, e a conquista de um bem ou a conservação do que já possuíamos. Duas salvações, uma só compreensão – a consciência que presta contas e nos diz o tesouro espiritual que nos coube e que, ao superar o passado, participa da criação do futuro (RODRIGUES, 1953, p. 138).

Deste modo, se toda interpretação seria uma resposta a interrogações lançadas pelo historiador diante dos impasses e crises do seu momento atual, Rodrigues acreditava que esses momentos, tempo da oportunidade para a ação ou tempos de crise, são os mais adequados para a promoção de novas interpretações. Ou ainda, revisões completas, que permitam à história o restabelecimento da conexão entre passado e presente. Não como simples exercício de memória, o qual não estaria descartado, mas como meios de “sacudir a consciência histórica” (RODRIGUES, 1957, I, p. 4).

171

Não teorizamos e construímos mais sob a proteção de uma ordem que tudo suporta e que torna as mais atrevidas teorias mera insignificância, mas no meio da tempestade da reforma do mundo, onde cada palavra velha deve ser examinada pelos seus efeitos, onde inúmeras ideias se tornaram meras frases e papel. É nessa hora que um reexame se impõe (RODRIGUES, 1957, I, p. 4).

Ao término da Segunda Guerra Mundial, dizia Rodrigues, uma nova época foi inaugurada (RODRIGUES, 1957, I, p. 5). O declínio da Europa como força criadora de história demandava novos rumos, e essa nova época exigiria do presente, portanto, “novos valores”. De modo que, dizia ele,

um movimento geral reivindica uma revisão geral que permita: 1) ligar o presente ao passado, estudando mais as origens e desenvolvimento das grandes forças do mundo atual; isso significa dar mais ênfase à História dos Estados Unidos,

à História da União Soviética e à História do Oriente e da América do que centralizar o mundo na Europa; 2) estudar mais certos períodos que possam iluminar o nosso presente, [...] (RODRIGUES, 1957, I, p. 8).

O “momento Capistrano” inaugurava essa etapa na evolução que marcaria não só o tempo da sociedade e nação brasileira, mas que espelharía o de sua historiografia, tal como ele a compreendia. Seu retrato de Capistrano sintetizava todos os elementos decisivos que inauguravam a possibilidade de uma guinada para a ciência da História, como reflexo direto de uma sociedade nova. Método, crítica, teoria, história da historiografia, interpretação e sensibilidade filosófica que permitiam ao cearense escrever uma história na qual o colonial analisado representava a própria antítese do colonial como presença, redimensionando-o no tempo. Inscrevia-se também como marco de uma historiografia nova, reflexo direto de um Brasil novo, urbano e moderno. Menos afeita ao colonial e mais atenta ao problema da constituição do nacional.

172 Sendo assim, todos os “ingredientes” que orientavam os próximos historiadores no “grande e decisivo” passo ainda a ser dado, os novos rumos que ele apontava nessa história conduziriam ao revisionismo de interpretações, valores, posturas ideológicas sob o crivo da razão histórica: a revisão historiográfica da História do Brasil ainda marcada por interpretações que representavam as ideias e ideologias de um Brasil elitista, arcaico e colonial. O momento “atual” exigiria releitura: uma completa revisão dos quadros interpretativos, dos bens culturais, da busca por documentos históricos novos, que serviriam à escrita de uma história menos conservadora e mais reformuladora, ou transformadora, da realidade histórica. Uma historiografia engajada na mudança e não a estagnação da História sob a chancela da objetividade: uma reviravolta na historiografia brasileira, que a constituiria como campo de e para especialistas, mas também uma ciência da História do Brasil, uma revisora atuante, isto é uma “atualizadora” do passado em prol do futuro da História do Brasil. As interpretações “arcaicas”, reflexos de outras épocas e outros interesses, ideologias e horizontes, seriam manifestações de consciências que precisavam tornar-se passado para que pudessem ser ultrapassadas. Todo e qualquer historiador que desejasse apresentar-se como novo deveria, pois, apresentar-se e mostrar suas credenciais frente às questões e dilemas do seu tempo.

A história da história de Rodrigues não se cinge a uma teleologia ingênua (orientada por um sentido dado *a priori*), mas configura-se como temporalidade histórica, separando passado, presente e futuro desempenhando uma performance histórica do tempo. Trata-se, antes, de uma interpretação que buscava abrir para o seu próprio tempo (seu presente), a lacuna entre o passado e o futuro, para dizer como Hannah Arendt (ARENDR, 1974). No entanto, um lugar no qual o presente

desempenhava função central, como o tempo de e para ações transformadoras. Em sua escrita pode-se identificar um engajamento que relaciona homem (sujeito) e história, que planta o historiador na realidade que ele descreve e, por conseguinte, o compromete à ação transformadora do mundo. Suas reflexões teóricas e metodológicas, seu posicionamento “presentista” e, no limite, seu programa “revisionista” eram partes de uma postura que defendia um conjunto de responsabilidades cognitivas, éticas e políticas para a historiografia ao produzir sentidos (interpretações) para a sociedade da qual participava e que almejava transformar.

Referências

- ALVES JÚNIOR, Paulo. **Um intelectual na trincheira**: José Honório Rodrigues, um intérprete do Brasil. Tese. (Doutorado em Sociologia) - Marília, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2010.
- ARAUJO, Valdei Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia**, n. 12, p. 34-44, 2013.
- _____. Para além da autoconsciência moderna: a historiografia de Hans Ulrich Gumbrecht. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, p. 314-328, 2006.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- ARIÈS, Philippe. **O tempo da história**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- BEVERNAGE, Berber; LORENZ, Chris. Breaking up time. Negotiating the borders between Present, Past and Future. **Storia della storiografia**, Roma, n. 63, p. 31-50, 2013.
- CARR, D. **Time, Narrative, and History**. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- CHESNEAUX, J. **Habiter le temps**. Passé, présent, futur: esquisse d'un dialogue politique. Paris: Bayard, 1996.
- COLLINGWOOD, R. G. Some Perplexities about time: with an attempted solution. **Proceedings of the Aristotelian Society**, XXVI, p.135-150, 1925-1926.
- CORDEIRO JÚNIOR, Raimundo Barroso. Lucien Febvre. In: MALERBA, Jurandir (Org.). **Lições de História**: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX. Rio de Janeiro: FGV; Porto Alegre: EdiPUCRS, 2013, p. 463-498.
- DE DECCA, Edgar; DE DECCA, Mauro. Carl Becker. In: MALERBA, Jurandir (Org.). **Lições de História**: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX. Rio de Janeiro: FGV; Porto Alegre: EdiPUCRS, 2013, p. 356-384.
- DIEHL, Astor Antônio. **A cultura historiográfica brasileira**: década de 1930 aos anos 1970. Passo Fundo: UPF, 1999.
- ERMARTH, E. D. **Sequel to History**: postmodernism and the Crisis of Representational Time. Princeton: Princeton University Press, 1992.

- FRANZINI, Fabio e GONTIJO, Rebeca. **Memória e história da historiografia no Brasil:** a invenção de uma moderna tradição, anos 1940-1960. In: SOIHET, Rachel *et al.* Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 141-159.
- GLEZER, Raquel. **O fazer e o saber na obra de José Honório Rodrigues:** um modelo de análise historiográfica. Tese. (Doutorado em História) - São Paulo, USP, 1977. 2 v.
- GONÇALVES, Sérgio Campos. Charles Beard. In: MALERBA, Jurandir (Org.). **Lições de História:** da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX. Rio de Janeiro: FGV; Porto Alegre: EdIPUCRS, 2013, p. 327-353.
- GONTIJO, Rebeca. **O velho vaqueano:** Capistrano de Abreu, da historiografia ao historiador. Tese. (Doutorado em História). Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação, História da Universidade Federal Fluminense, 2006.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. A history of the concept "modern". In: _____. **Making sense in life and literature.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 79-110.
- _____. Depois de aprender com a história. In: _____. **Em 1926:** vivendo no limite do tempo. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 459-485.
- HALL, J. R. The Time of History and the History of Times. **History and Theory**, v. XIX, n. 2, p. 113-131, 1980.
- HARTOG, F. **Regimes de historicidade:** presentismo e experiências do Tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História.** 2ª ed. Brasília: Ed. UNB, 2008.
- JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. **História dos conceitos:** debates e perspectivas. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Edições Loyola, 2006;
- KOSELLECK, R. **Estratos do tempo:** estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014.
- _____. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos modernos. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- _____. **história/Historia.** Madrid: Minima Trotta, 2004.
- KRAKAUER, S. Time and History. **History and Theory**, v. VI, p. 65-78, 1966.
- LEDUC, J. **Les Historiens et le Temps.** Conceptions, problématiques, écritures. Paris: Seuil, 1999.
- LEYDEN, W. von. History and the concept of relative time. **History and Theory**, v. II, n. 3, 263-285, 1963.
- MALERBA, Jurandir. James Harvey Robinson. In: _____. (Org.). **Lições de História:** da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX. Rio de Janeiro: FGV; Porto Alegre: EdIPUCRS, 2013, p. 385-416.

- MICHELET, Jules. Prefácio de 1868 (História da Revolução Francesa). In: MALERBA, Jurandir. **Lições de História**: o caminho da ciência no longo XIX. Apresentação, tradução e notas de Lília Moritz Schwarcz. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 91-112.
- POMIAN, K. **L'ordre du temps**. Paris: Gallimard, 1984.
- RICCEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.
- _____. **Tempo e narrativa**. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 3 v.
- RODRIGUES, José Honório. Rodolfo Garcia e Afonso de Taunay. **A Revista, O Jornal**, Rio de Janeiro, 30 dez. 1945.
- _____. As obras do Barão do Rio Branco. **Revista, O Jornal**, Rio de Janeiro, 7 abr. 1946, p. 1, 7-8.
- _____. **Teoria da História do Brasil**: introdução metodológica. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.
- _____. **Teoria da História do Brasil**: introdução metodológica. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. 2 v.
- _____. **Teoria da História do Brasil**: introdução metodológica. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- _____. **Teoria da História do Brasil**: introdução metodológica. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978 (Coleção Brasileira, v. XI).
- _____. Capistrano de Abreu e a historiografia brasileira. **Revista do IHGB**, v. 221, p. 120-138, out.-dez. 1953.
- _____. Prefácio. In: ABREU, João Capistrano de. **Correspondência de Capistrano de Abreu**. Organização e prefácio por José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1954-1956; p. IX-XXXIV. 3 v.
- _____. **Historiografia del Brasil, Siglo XVI**. México: Instituto Panamericano de Geografía e História (Comisión de Historia), 1957.
- _____. **Historiografia del Brasil, Siglo XVII**. México: Instituto Panamericano de Geografía e História (Comisión de Historia), 1963.
- _____. **História, Corpo do Tempo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. **História e historiografia**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ROJAS, Carlos Aguirre. Marc Bloch. In: MALERBA, Jurandir (Org.). **Lições de História**: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX. Rio de Janeiro: FGV; Porto Alegre: EdiPUCRS, 2013, p. 417-461.
- ROTENSTREICH, N. **Time and Meaning in History**. Dordrecht: D. Reidel, 1987.
- RÜSEN, J. (Dir.). **Time & History**. The variety of cultures. New York; Oxford: Berghahn Books, 2007 (Collection Making Sense of History).
- SCHAFF, Adam. **História e verdade**. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SILVA, Ítala B. M. da. **Les morts vont vite**: a sociedade Capistrano de Abreu e a construção da memória de seu patrono na historiografia brasileira (1927-1969).

- Dissertação. (Mestrado em História) - Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2008.
- VARELLA, F. F.; MOLLO, H. M.; PEREIRA, M. H. F.; MATA, S. (Orgs.). **Tempo presente e usos do passado**. Rio de Janeiro: FGV, 2012.
- VILAR, P. História marxista, história em construção. In: LEGOFF, J., NORA, P. **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro, F. Alves, 1979, p. 146-178.
- WELLS, H.G. **A máquina do tempo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- WILCOX, D. J. **The Measure of Times Past: Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

A ESTRUTURA ÉTICA DA LINGUAGEM COMO SAÍDA DA ONTOLOGIA TOTALIZANTE EM EMMANUEL LÉVINAS*

Antonio Danilo Feitosa Bastos¹

João Santos Cardoso²

Resumo: O presente artigo abordará a relação entre ética e linguagem na filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas. Partindo da consulta de suas principais obras filosóficas, faz-se uma leitura sobre a problemática da linguagem no campo da filosofia contemporânea. Lévinas decepciona-se com a filosofia totalizante do ocidente, a qual ele julgava justificar a violência para com o diferente. Em contraposição, ele desenvolve seu pensamento por entre objeções àquela filosofia, permitindo refletir sobre a estrutura ética da linguagem que, segundo o filósofo, dá-se na relação do “eu” com “outrem”. A intercomunicação acontece primeiro e significativamente de forma “não-verbal” e é saída confiável da racionalidade não instrumentalizada.

Palavras-chave: Linguagem não-verbal; Linguagem ética; Alteridade; Outrem.

177

Abstract: The present article will deal with the relationship between ethics and language in the philosophy of alterity in Emmanuel Lévinas. Starting from the consultation of his main philosophical works, it will be a reading of the outstanding problems of language in the field of contemporary philosophy. Lévinas is disappointed with the totalizing philosophy of the West, which he thought to justify the violence toward the different. In contrast, he develops his thought amid objections to that philosophy, allowing reflections about the ethical structure of language that, according to the philosopher, takes place in the relationship of the “self” with the “others”. The interaction happens first and significantly in a “non-verbal” form and it is the reliable way out to the non instrumentalized rationality.

Keywords: Non verbal language; Ethical Language; Alterity; Others.

* Artigo submetido à avaliação em 3 de novembro de 2014 e aprovado para publicação em 10 de dezembro de 2014.

¹ Graduado em Filosofia e bacharelado em Teologia pelo Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí (ICESPI), Teresina-PI. E-mail: antoniodanilo.miserere@hotmail.com.

² Professor de Filosofia da Linguagem no Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí (ICESPI) em Teresina-PI, com formação em filosofia e teologia, mestre e doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma-Itália). É bispo da Diocese de São Raimundo Nonato em São Raimundo Nonato-PI. E-mail: cardos.sj@gmail.com.

Introdução

Este artigo pretende desenvolver os motivos pelos quais Emmanuel Lévinas decidiu seguir construindo filosoficamente a sua ética da alteridade e como se dá a sua proposta inovadora através da reflexão sobre os laços entre ética e linguagem como saída da ontologia totalizadora do Ocidente.

Para isso, far-se-á uma passagem pelos fatos mais relevantes de seu século, pois a obra e o pensamento de Lévinas são melhores compreendidos quando contextualizados no horizonte dos acontecimentos marcantes do século XX. Os acontecimentos referidos são basicamente a I e a II Guerras Mundiais, a Revolução Russa, a crise da razão e da ciência, a ascensão do fascismo e a perseguição aos judeus pelos nazistas.

A breve contextualização histórica do filósofo permitirá ao leitor perceber que a violência teve como suporte a razão instrumental. Suas primeiras produções filosóficas têm início a partir da crítica à racionalidade instrumental e de suas inquietações interiores, certamente motivadas por uma experiência não totalizadora na relação com o diferente no drama da época. Dos muitos escritos filosóficos levinasianos, as obras *De l'existence à l'existant* de 1947 e *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* de 1961 serão marco referencial do artigo, não dispensando a contribuição de comentadores do pensamento do filósofo.

178

A abordagem em questão mostrará a concepção levinasiana sobre a linguagem e como ela enquanto tal se manifesta na relação face a face como impossibilidade do "eu" enquanto "si mesmo" permanecer em si, isto é, permanecer imparcial diante da manifestação do "outro" diferente do próprio "eu".

Por fim, a natureza ética da linguagem será lançada como proposta para a manutenção de uma amigável e sadia relação entre os diferentes, de modo que haverá entre o "eu" e o "outro" o nível mínimo possível de aceitação do diferente do "si mesmo".

A linguagem como transmissão cultural em Emmanuel Lévinas

O filósofo lituano pertencia a uma família judia que, assim como as demais famílias com essa raiz, educava os jovens na cultura judaica e na cultura russa. Isso contribuiu desde muito cedo para a aprendizagem de duas línguas, a hebraica e a russa. "A geração de meus pais, mesmo tendo recebido esta cultura e ainda que continuasse ensinado o hebraico a juventude, via o futuro dos jovens na língua e na cultura russa" (POIRIÉ, 1992, p. 53).

O idioma russo ocupava de tal forma um lugar relevante no bilinguismo em que eram formados os jovens judeus lituanos de sua geração que, certa vez, quando recebeu a visita de um conhecido judeu de passagem pela sua cidade, este quando

viu as obras literárias de Pouchkine ocupando lugar central na decoração da casa pronunciou: “Logo se vê [...] que estamos numa casa judia” (POIRIÉ, 1992, p. 53). Para Lévinas, segundo Pelizzoli (1994, p. 32), não havia nenhuma dificuldade em conseguir obras de autores russos como Pouchkine, Gogol, Dostoievski, Tolstoi, Lermontov, dentre outros, pois seu pai era proprietário de uma sortida livraria na cidade.

Pelizzoli (1994, p. 32) afirma que o judaísmo quando passou por um elevado grau de desenvolvimento na Europa ocidental trouxe consigo o aumento do número de sinagogas e de escolas de alto nível que ensinavam o hebraico e a leitura da Torá, tornando-se local onde se faziam estudos talmúdicos. Aos seis anos de idade, Lévinas foi estudar em uma dessas escolas para aprender a língua hebraica. Em 1914, com oito anos, ele fez a terrível experiência da guerra que estremeceu a Europa. Junto com sua família vai refugiar-se na Ucrânia, onde deu continuidade com os estudos no Liceu, onde teve denso contato com o romance russo que tratava de temáticas centrais como o amor e a transcendência, fato que o incitava a fazer um itinerário pelos caminhos da filosofia.

O amor - sentimento pelos livros foi certamente uma de minhas primeiras tentações filosóficas. Nos liceus da Lituânia, segundo a tradição russa, não havia filosofia, não havia aulas de filosofia, mas havia uma abundância de inquietações metafísicas (POIRIÉ, 1992, p. 56).

O Filósofo expressa o quanto as temáticas abordadas em obras literárias contribuíram para o seu desenvolvimento na reflexão sobre questões metafísicas, uma vez que questões tais, como o amor, são de caráter transcendental, portanto, não estão subordinadas ao capricho da compreensão total pela racionalidade dos escritos filosóficos, mas é abrangente e, por isso lhe foi um assunto positivamente inquietante que remetera a uma interpretação do sentido da alteridade.

179

As línguas: passaporte de Lévinas para o campo da Filosofia

A partida venturosa de Lévinas para a França em 1923 não se deu por mera coincidência, estava envolvida por benévolos interesses pessoais, como o prestígio de que gozava o idioma francês. Num primeiro momento, o de adaptação, ele assumiu com assiduidade o objetivo de estudar por conta própria o francês e o latim. As línguas não eram vistas como empecilhos para seu desenvolvimento e feito de carreira filosófica.

Ah, as línguas nunca são obstáculos! [...] ainda falo muito bem o russo, bastante bem o alemão e o hebraico, leio em inglês, mas no início da guerra de 1937 eu frequentemente pensava que a guerra era para defender o francês. Isso pode parecer uma balela, mas eu pensava isso seriamente: é nesta língua que sinto a seiva do chão (POIRIÉ, 1992, p. 57).

Na Segunda Guerra Mundial, como cidadão francês, colocou-se à disposição para participar da mesma, como tradutor dos idiomas russo e alemão. Quando foi capturado como prisioneiro no território francês e enviado para um campo de concentração na Alemanha, mesmo tendo sido identificado como judeu, teve tratamento especial devido ao uniforme que usava.

No cativeiro, Lévinas permaneceu por cinco anos, mas esse período incontestavelmente dramático não foi em si ocasião para desespero, no sentido próprio da palavra, pois ele dedicava-se sempre que possível à leitura de obras filosóficas de Hegel, Proust, Diderot, Rousseau e outros autores.

Lia Hegel, logo de saída. Mas também muitos outros textos filosóficos de diversas proveniências. Muitas coisas que ainda não tinha conseguido ler: antes de tudo Proust, os autores do século XIII [não seria do século XVIII?], Diderot, Rousseau e depois os autores que não fazem parte de nenhum programa (POIRIÉ, 1992, p. 74).

Nesse período, Lévinas deu início à produção filosófica com um pequeno texto *De l'existence á l'existant*, onde conclui com a crítica a submissão do Ocidente ao "il y a", isto é, a existência sob um ponto de vista extremamente existencialista-pessimista, existência anterior aos existentes, alienação absoluta e neutralidade dos verbos da natureza. O linguista e estruturalista francês, E. Benveniste (*apud* PELIZZOLI 1993, p. 11), aponta para o que na linguagem metafísica foi causa de preocupação para o pensamento levinasiano, afirmando:

Evidentemente que não foi a língua que orientou a definição metafísica do 'ser', pois cada pensador grego tem a sua, mas ela permitiu fazer do 'ser' uma noção objetivável, que a reflexão filosófica podia manejar, analisar, situar como qualquer outro conceito.

Com os pés moderadamente firmados no campo da linguagem, ele faz emergir questionamentos, sobretudo, pelas leituras de filósofos que pensam as categorias do grego a partir do alemão, como o fez Martin Heidegger e outros mais que se empenharam em impor um absolutismo radical do ser. No decorrer do seu pensamento, por diversas vezes objetara a compreensão do ser como coisa objetivável e, portanto, totalmente apreensível e conceituável.

Um novo significado para o "il y a" da filosofia heideggeriana

Na atmosfera inquietante do pós-guerra, os inumeráveis questionamentos interiores quanto à existência contribuíram incomensuravelmente para que Lévinas

enfatisasse o tema da ética, que não procede de seus fortes interlocutores ocidentais, tais como Husserl e Heidegger (PELIZZILI, 1994, p. 45).

O filósofo, na obra *De l'existence á l'existant*, tem muitas características favorecedoras para a interpretação da sua compreensão do que vem a ser uma relação ética. Esse texto dialoga de modo crítico com o Ocidente ontológico, utilizando-se da língua francesa, que é terra fértil para a expressão de seu pensamento, permitindo-lhe a reterritorialização. "É o chão desta língua que é para mim o chão francês, você compreende... Ainda falo muito bem o russo, bastante bem o alemão e o hebraico, leio inglês [...] é nesta língua que sinto a seiva do chão" (POIRIÉ, 1992, p. 60).

As apresentações feitas por François Poirié mostram muito claramente que a primazia do ser em relação ao ente realizada pela ontologia heideggeriana deixa pouquíssimo espaço para o desenvolvimento de uma ética primeira, de um relacionamento intersubjetivo, reduzindo-a sistematicamente a uma relação de saber e posse, de sujeito para objeto.

Lévinas critica o ontologismo ocidental, ostentador do território do ser, do impessoal "il y a" (há) que se realiza no anonimato, sem portador, sem sujeito, sem cessar, sem saída, indiferente e sem sentido, tão simplesmente para o nada. Aponta para uma saída certamente não muito fácil, a saída do "il y a" do ser para um diferente de ser, saída de uma existência anônima para uma existência dotada de nome. Esta é proposta de saída ética da ontologia.

181

Sair de si é ocupar-se com o outro, com o sofrimento e com a morte dele, em vez de ocupar-se com a própria morte [...] penso que é o desdobramento do fundo de nossa humanidade, o próprio descobrimento do bem no encontro com o outro, não tenho medo da palavra bem; a responsabilidade pelo outro é o bem, não é agradável, é bem (POIRIÉ, 1992, p. 80).

O desprendimento do cômodo egoísmo para a relação com o diferente de mim é verdadeiramente uma obrigação, no "para o outro" e introduz um sentido no "não-sentido" do haver. "Meu esforço em *De l'existence á l'existant* consistia em buscar a experiência de uma saída deste sem sentido anônimo" (POIRIÉ, 1992, p. 79).

O "il y a" não é o confronto com o dramático medo da morte nem angústia em relação a existência como Martin Heidegger (2000, p. 248) vem a declarar:

Aquilo com que a angústia se angustia é o nada que não se revela "em parte alguma". Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. [...] O nada da manualidade funda-se em "algo" mais originário, isto é, no mundo. Do ponto de vista ontológico, porém, ele pertence essencialmente ao ser do Dasein como ser-no-mundo. Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo.

O que de fato há não é a angústia tal como concebeu a definição heideggeriana, mas o inconformismo com o fechamento em si, que é um cansaço de estar somente para si, ele é de tal forma desgastante que só se soluciona com a saída para o outro, isto é, pela tomada de responsabilidade pelo que não sou eu (PELIZZOLI, 1994, p. 44). “Não é a angústia do nada, é horror do il y a da existência; não é o medo da morte, é o medo do além de si mesmo. [...] o horror do il y a está próximo da repugnância de si mesmo, do cansaço de si” (POIRIÉ, 1992, p. 80).

O filósofo franco-lituano pretende dar um novo significado para a concepção de existência, em tempos assolados por forte perda do sentido de viver, que corresponde aos questionamentos sobre a insegurança do existir durante as guerras e no pós-Segunda Guerra. Aponta, então, para uma filosofia da alteridade através da linguagem enquanto experiência ética de saída viável da ontologia, resignificando a concepção de existência como palco para uma relação ética portadora de significado e significante ao passo que introduz sentido ao existir, no “está para o outro”.

Em primeiro lugar, em *D'existence à l'existant*, o há se desprende de uma fenomenologia da fadiga, da preguiça; em seguida a busca do ente na hipóstase. Entretanto, ao final do livro, evidencia-se a ideia essencial de que o verdadeiro portador do ser, a verdadeira saída do há está na obrigação, no para o outro que introduz um sentido no não-sentido do há (POIRIÉ, 1992, p. 79).

182

Emmanuel Lévinas tem ojeriza à racionalidade ocidental que distorceu a origem real da linguagem no diálogo. Ele defende que a linguagem seja num primeiro momento expressão de caráter “não-verbal” nos relacionamentos face a face e o laço da linguagem com a ética se dá como resultado desses relacionamentos. Para Lévinas (*apud* HUTCHENS, 2007), a linguagem não é meramente um instrumento utilizado para transmitir princípios racionais ou informações empíricas; nem tampouco é um artifício que os indivíduos isolados usam para estabelecer uma comunicação e proximidade igual entre eles mesmos e outras pessoas; tampouco é um meio de apropriar-se indevidamente do mundo fora da mente indicando os objetos e eventos que o constituem. O arcabouço filosófico levinasiano no tocante à importância e trato da linguagem é amplo, permitindo que se observe tal realidade também em *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, dentre muitas outras obras de sua autoria.

A linguagem enquanto experiência ética de saída da racionalidade totalizante

A primeira manifestação linguística, como foi apresentado, é a não-verbal, o “outro” que se apresenta ao “eu” de *per* si lhe fala imperativamente algo antes que qualquer um dos dois fale. Isso porque a linguagem não parte do saber nomear ou

apreender conhecimento, mas se manifesta originariamente na relação face a face. A recusa do falar é meramente uma recusa a responder com ato da fala e isso, simplesmente, se manifesta em si como uma resposta ao que lhe impele a falar (HUTCHENS, 2007, p. 75-74). Escreve Lévinas (2000) em *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*:

A linguagem como um intercâmbio de ideias sobre o mundo, com a reserva mental que ela envolve, através das vicissitudes da sinceridade e do engano que ela esboça, pressupõe a originalidade da face sem a qual, reduzida a uma ação entre ações cujo significado exigiria uma psicanálise ou sociologia infinitas, ela não poderia começar.

A manifestação do rosto na relação face a face, como apresenta o filósofo, é dotada da primazia do falar, pois a outra pessoa diante do eu apresenta um anúncio imperativo, um mandato que o tira literalmente da autossuficiência. Mas o próprio Lévinas não objetiva fazer da sua filosofia um imperativo, uma ditadura do caráter ético da linguagem como meramente ato de fala “não-verbal”, porque pensar de tal forma já implicaria contradizer seu pensamento ético em relação com a linguagem, como saída da tradição filosófica totalizante do Ocidente. “Para ensino racional, a condição para todo o ensino” (LÉVINAS, 2000, p. 203). A expressão imperativa que “outrem” apresenta ao “eu” não é de forma alguma uma delegação ao que ele deve fazer de forma não tematizada, mas que de fato ele deve fazer algo e, se não o fizer, mesmo assim estará respondendo a esta expressão.

Lévinas, não somente nas obras *De l'existence à l'existant* e *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, mas em todo o arcabouço de sua produção filosófica, dirige ferrenhas críticas à totalização, à racionalidade temática ou a qualquer outra forma de tentativa de “reduzir o Outro à Mesma Coisa” que tenha a pretensão de fazer com que o estrangeiro se torne coisa específica e o diferente do “eu” seja convertido em algo dado como familiar. Ele está atento para a natureza ética da linguagem como verdadeira saída da “ontologia do poder” que supervaloriza a racionalidade buscando o conhecimento em detrimento da ética e da religião. A filosofia, segundo seu entendimento, “foi na maioria das vezes uma ontologia: a redução do outro à semelhança através da interposição de um termo intermediário e neutro que garante a compreensão do ser” (LÉVINAS, 2000, p. 43).

A redução da linguagem adquire universalidade à medida que facilita a compreensão da realidade preparando o terreno de forma sistemática e dialeticamente para uma síntese aperfeiçoada do conhecimento. “A filosofia ocidental, portanto, é um racionalismo redutivo que repudia a transcendência e a diferença” (HUTCHENS, 2007, p. 60). Lévinas demonstra sua preocupação com este tipo de filosofia que, usando-se não somente da linguagem, busca privar os indivíduos de sua própria individualidade.

A realidade desaparece como lugar onde se pode observar que o homem é diferente dos demais seres e, ao mesmo tempo, também entre seus semelhantes; mas a filosofia pretende erradicar essas disparidades propondo que o uso de termos neutros talvez seja

luz. A filosofia considera as pessoas individuais como um tipo de gênero, de tal forma que a pessoa humana é apenas uma parte da classe de pessoas humanas, humanidade ou seres humanos. O termo "humanidade" visa anular a diferença dos seres humanos individuais, as diferenças que possuem existencialmente (HUTCHENS, 2007, p. 62). Mas a existência do "eu" não poderá ser de tal forma reduzida, pois à medida que existe, se confronta com a diferença estranha e hostil da existência mesmo que esteja subordinado a ela.

A sua compreensão de homem está para além do que a racionalidade apresenta. O homem tem a necessidade de agir conforme a racionalidade, mas não pode ser reduzido a este termo uma vez que ele transcende qualquer redução. Atento à natureza da linguagem, cuja estrutura favorece uma relação não-instrumental entre falantes, Lévinas chama a atenção para a linguagem enquanto experiência ética de saída viável da ontologia totalizadora. É importante atentar para isso, pois como a linguagem é condicionadora do pensamento racional focado no ser, a significação do rosto daquele que fala desfaz os equívocos de dominação do outro.

A linguagem é condicionadora do pensamento, não como num estado de materialidade física, mas como ação do "Mesmo" em relação a "outrem". Entretanto, a linguagem não se reduz a representação de "outrem", irreduzível a uma consciência que designe determinação, pois faz referência ao que nenhuma consciência pode conter, refere-se ao infinito de "Outrem". A linguagem não é dotada de um *habitat* na consciência, mas surge a partir de "outrem" e apresenta-se à consciência questionando-a como acontecimento irreduzível à consciência. A linguagem é atitude do espírito que a ele está encarnada sem ser reduzida a sua natureza constituinte (LÉVINAS, 2000, p. 183).

Do entendimento da linguagem, primeiro como "não-verbal", o eu que na relação face a face foi interpelado por "outrem" reconhecendo diante de si a presença do infinito que lhe faz um mandato ao passo que não se reduz a sua consciência, também acena para uma continuidade dessa relação por meio da linguagem verbal à medida que vão estabelecendo o diálogo.

Conclusão

Este artigo foi desenvolvido tendo como foco a linguagem, que goza de grande interesse no pensamento contemporâneo, visando apresentar a relação entre ética e linguagem na filosofia de Emmanuel Lévinas, grande formulador da filosofia da alteridade e da diferença.

A contextualização do pensamento de Lévinas teve como propósito compreender a relação que o mesmo estabelece entre a ética e a linguagem, cuja estrutura dialogal, nos coloca frente a frente com o outro em cujo rosto se impõe o imperativo de não violentá-

lo, de respeitá-lo, acolhendo sua radical diferença. A linguagem, a partir das concepções filosóficas levinasianas, é de grande atualidade e de relevância prática e teórica, pois ela não é pura determinação ou meio para redução do diferente a algo familiar, domesticável. De acordo com sua proposta, a saída da ontologia do poder, redutora do diferente àquilo que supostamente é comum, isto é, ao ser, será mediante a ética como filosofia primeira. Segue como consequência a compreensão da linguagem, em cuja estrutura relacional, sobressai a ética já desde sua primeira manifestação linguística, que é a “não-verbal”, em cuja primeira aparição se dá na relação com o outro. Desde esse primeiro momento, a linguagem é expressão de suma alteridade, pois o eu se percebe interpelado pelo diferente que, sem nada falar, lhe ordena a fazer algo, mesmo sem dar o tema, isto é, sem definir o que fazer. O diálogo na linguagem verbal surgirá num segundo momento como prolongamento da relação ética que foi pré-estabelecida.

A reflexão do filósofo franco-lituano é de grade relevância nos tempos atuais, pois em suas objeções ao racionalismo totalizante, se percebe que o infinito no rosto de “outrem”, que se apresenta na relação, não deve e não pode sofrer a violenta tentativa de redução à coisa totalmente cognoscível. O que também auxilia na fundamentação das atuais investigações sobre a importância da linguagem “não-verbal” na arena das relações humanas.

A realidade, na qual a pessoa humana está inserida, envolve-a de interpelações linguísticas “não-verbais”, de tal forma que desde o nascimento, é recebida por “outrem” que lhe aparece como face do infinito. Assim também na vida cotidiana, nas relações interpessoais mediante símbolos e sinais, tais como as placas de sinalização, ocorre uma linguagem primeira que impõe um anúncio imperativo, um dever, uma ordem a ser obedecida.

Referências

- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HUTCHENS, B.C. **Comprender Lévinas**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscellyne. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. **De l’existence à l’existant**. Paris: Vrin, 1977 [1947].
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. **Totalité et Infini: essai sur l’extériorité**. Paris: Kluwer Academic, 1994 [1961].
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao Outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUC, 1994.
- POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas**. Paris: Manufacture, 1992.

Artigos

ENTRE O MURO DE BERLIM E A BASTILHA FRANCESA: A FABRICAÇÃO DE MARCOS TEMPORAIS PELAS MÍDIAS CONTEMPORÂNEAS E OS USOS POLÍTICOS DO PASSADO (JORNAL DO BRASIL, 1989)*

*Chrystian Wilson Pereira***

Resumo: A derrubada do Muro de Berlim, em 1989, ocasionou uma ampla mobilização dos meios de comunicação de massa. Estes, ao produzirem uma preliminar seleção de testemunhos e presidirem as primeiras escritas do acontecimento, utilizaram-se de artifícios narrativos para significá-los, sobretudo, por uma inscrição na duração. Valeram-se, na fabricação de um novo marco temporal, de usos simbólicos e políticos do passado. Discute-se aqui como a imprensa, mesmo concebendo seus objetos comunicativos sob a lógica da “atualidade-mercadoria” e da espetacularização, esforçava-se por delinear tessituras narrativas que articulavam temporalmente percepções, expectativas e concepções acerca do universo político, relativas às relações internacionais do final do século XX. O artigo analisa reportagens veiculadas pelo Jornal do Brasil, então periódico da grande imprensa brasileira.

Palavras-chave: Acontecimento; Imprensa; Muro de Berlim; Socialismo.

Abstract: The fall of the Berlin Wall, in 1989, led to a ample mobilization of the mass media. These, by producing a preliminary selection of testimonies and presiding over the first writings of the event, used narrative devices to signify them, above all, by an inscription in duration. They availed themselves in the manufacture of a new timeframe, symbolic and political uses of the past. It is argued here as the press, even knowing their communicative objects under the logic of the “current commodity” and spectacularisation, it strove to outline tessitura narratives that articulated temporally perceptions, expectations and conceptions of the political universe, regarding the relations the late twentieth century. This paper analyzes articles published by *Jornal do Brasil*, then journal of the Brazilian press.

Keywords: Event; Press; Berlin Wall; Socialism.

* Artigo submetido à avaliação em 23 de maio de 2015 e aprovado para publicação em 23 de junho de 2015.

** Bacharel e Licenciado pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História pela mesma universidade. Bolsista FAPESC.

O povo não mediu esforços nem consequências. Tudo o que havia nos corações e nas mãos foi jogado sobre a mesa nesta aposta fantástica. Afinal, pior do que estava não poderia ficar. Não se tratava de penúria, de caos econômico. Com 17 milhões de habitantes, a décima economia mais poderosa do mundo, uma renda per capita de US\$ 9 mil, a Alemanha comunista está a anos-luz da combalida Polônia, por exemplo. Certo, seus carros são obsoletos, o serviço público ineficiente e o abastecimento errático, mas ninguém morre por isso. A luta popular foi para não perder o bonde a história. Tratava-se de colher com as mãos o vento liberalizante que soprou da Polônia e da Hungria. E isso que o povo alemão conseguiu. É cedo ainda para garantir que não haverá retrocesso, mas já é tarde para afirmar que tudo poderá voltar a ser como antes. Sem violência, aos gritos, a Bastilha do século 20 foi derrubada.¹

188

Completava-se o primeiro bicentenário da tomada da Bastilha, marco simbólico do desencadeamento de um fulminante e violento processo revolucionário na França do século XVIII. O ano de 1989 se tornava, então, ocasião privilegiada para reflexões e debates sobre a herança e a memória da Revolução. Pano de fundo para reavivar traumas e orgulhos nacionais entre os franceses, tramas e enredos históricos da Modernidade Ocidental, usos políticos e interpretações do evento. Uma irônica coincidência, entretanto, não poderia passar despercebida. Nos últimos meses daquele mesmo ano, desmoronava também o muro de Berlim: prenúncio da extinção dos regimes comunistas no Leste Europeu, 28 anos depois da edificação da icônica fronteira, monumento e alegoria da Guerra Fria. Percebido e representado instantaneamente como um “acontecimento histórico”, o processo de diluição da fronteira que até então dividira a capital alemã recebia uma extensa cobertura midiática a nível mundial.

Em reportagem do *Jornal do Brasil* veiculada no dia 11 de novembro de 1989, sob o efeito dos rápidos e intensos lances sequenciais advindos da derrubada do Muro, um correspondente comparava a despótica prisão real do Antigo Regime francês (tomada e derrubada no início da Revolução) ao símbolo máximo da bipolarização político-ideológica que caracterizava, até então, as relações internacionais do pós-guerra. Como forma de produzir uma significação à narrativa de um evento do presente ainda em curso, estabelecia-se uma relação simbólica com o passado; com o marco de outro princípio revolucionário, há dois séculos. Pelas páginas do periódico, anunciava-se: “sem violência, aos gritos, a Bastilha do século 20 foi derrubada”.

Ao que se deveu, no entanto, a pressa da equipe do periódico e de outros meios de comunicação à época em estabelecer a queda do Muro de Berlim como um marco histórico, demarcando tal momento singular como um *acontecimento*, no momento em que ele emergia na cena pública? E por que o correspondente do periódico em questão já comparava o novo evento a outro fato, cristalizado tanto pela memória quanto por uma tradição historiográfica sobre a Revolução Francesa?

¹ FERRAZ, Sílvio. A noite que exorcizou o stalinismo. *Jornal do Brasil*, Primeiro Caderno, p. 12, 11 de novembro de 1989 (Hemeroteca Digital/Biblioteca Nacional).

Ao contribuir para a escrita de uma primeira história da queda do Muro, fundada no imediatismo das informações e na vivacidade das euforias, o *Jornal do Brasil* apresentava ao público fragmentos interpretativos sobre os episódios que sobrevinham no território alemão e na órbita comunista do Leste, construindo significados preliminares acerca de um presente assinalado por uma ruptura. Organizando um saber sob pressão e em curtíssimos espaços de tempo, os profissionais agremiados em torno do jornal antecipavam também possibilidades para a posteridade, em relação ao valor histórico do acontecimento, à compreensão da correlação de forças que havia permitido sua emergência e as mudanças possivelmente a serem observadas na cadeia sucessória de eventos.

Para Marialva Barbosa, um dos objetivos dos veículos contemporâneos da mídia incide não em apenas informar o que acontece o mais rapidamente possível, mas possibilitar que o acontecimento seja mediatizado enquanto se desenrola (1999, p. 3). São os meios de comunicação que transformam os eventos do presente em uma modalidade de história imediata: por meio deles, o acontecimento marca sua primeira presença na esfera pública, em muitos casos mundialmente. Repórteres, colunistas, redatores, críticos e fotógrafos observavam as conexões de forças que permitiam com que o evento de 1989 fosse percebido e projetado como um marco temporal. Esta cobertura de eventos evidenciava aquilo que Pierre Nora denominou no final da década de 1970 como “reino da inflação factual” (1979, p. 187), que caracterizaria nossa contemporaneidade. Os meios de comunicação de massa, verdadeiras máquinas informativas, exigiriam de seu público uma permanente e veloz assimilação das novidades. Tal imposição seria caracterizada pela transformação do presente vivido como tempo histórico, de maneira cada vez mais instantânea, fazendo emergir, no tecido de nossas existências cotidianas, uma profusão de eventos; seríamos bombardeados por fragmentos textuais e audiovisuais responsáveis por produzirem o acontecimento, como forma de “unir num feixe significações esparsas” (NORA, 1979, p. 191).

Procuraremos compreender que tipos de construção simbólica são engendrados pelos meios de comunicação na narrativa dos acontecimentos, tomando como estudo de caso algumas abordagens realizadas pelo *Jornal do Brasil* sobre a queda do Muro de Berlim nos primeiros dias após o acontecimento, em novembro de 1989. Embora os periódicos sejam distinguidos pelo valor do instante (especialmente os jornais veiculados diariamente, verdadeiras “crônicas do cotidiano”) e marcados pela pouca distância crítica com os eventos representados, isto não impede que, além de descreverem eventos, cenários e personagens que se pretendem retratos de uma época, tais veículos atuem na disseminação de ideários e na mobilização de expectativas acerca do mundo social. Por isso podem ser considerados constituidores de interesses coletivos; seus produtores tangenciam

e participam do domínio político ao selecionarem, recortarem, ordenarem e estruturarem elementos comunicativos que pretendem ser dirigidos a um público; elementos estes concebidos em um campo de intenções coletivas correspondentes a interesses de agentes sociais que se lançam de estratégias narrativas diversas para propagarem uma visão de mundo, em uma “constante batalha pela conquista de corações e mentes” (CAPELATO, 1988, p. 13).

Os veículos jornalísticos interferem na compreensão de eventos em curso; ou, ainda, na reelaboração retrospectiva que realizam sobre acontecimentos selecionados, intervindo no campo dinâmico da memória. Guiados pela lógica das demandas mercadológicas, do “furo jornalístico” e do *sensacional*, os jornais, no entanto, não deixam de mobilizar temporalidades em suas narrativas; superam muitas vezes, mesmo na espetacularização do acontecimento, “a evanescência do presente” (MENESES, 2012, p. 9), por meio de usos simbólico-políticos do passado, tanto quanto por ideais e projeções de futuro. Defenderemos, neste texto, que a escrita dos jornais sobre acontecimentos contemporâneos suscita interpretações históricas, no momento em que estes emergem, como forma de um produto intelectual marcado pela constituição de sentido sobre o tempo (RÜSEN, 2001).

O *Jornal do Brasil*

O *Jornal do Brasil* foi fundado em 1891, na então capital federal, o Rio de Janeiro, como um dos poucos jornais lançados nos primeiros anos após a instalação do regime republicano. Abrigado por Rodolfo de Sousa Dantas e Joaquim Nabuco, tinha a pretensão de ser um periódico diário e matutino. Nascera, contudo, com orientação monarquista, montado já como uma empresa com estrutura sólida. Nelson Werneck Sodré (1977, p. 251) lembra que, durante a Primeira República, uma vasta galeria de periódicos lançados na imprensa carioca não sobreviveriam, com vários projetos sendo abandonados. O *Jornal do Brasil*, contudo, “chegava para enfileirar-se entre os grandes” (SODRÉ, 1997, p. 251), trazendo inovações, tais como um sofisticado esquema de distribuição que permitiria à organização avultar significativos lucros, e um grande número de correspondentes estrangeiros em sua equipe.

O *Jornal do Brasil* nasceu já “distante dos jornais oitocentistas que se identificavam inteiramente com um dono de opiniões monolíticas” (LOPES, 2006, p. 333). Portanto, um veículo moderno da imprensa brasileira, o qual abrigava posições muitas vezes contrastantes, ainda que estabelecidas por regras e limites ditados pela linha editorial. Em meados de 1916, o parque gráfico do *Jornal do*

Brasil era considerado o maior de toda a imprensa brasileira (SODRÉ, 1977, p. 346). Com o decorrer da Primeira Guerra Mundial e o encarecimento do papel, os irmãos Mendes hipotecam o jornal para o conde Ernesto Pereira Carneiro, que reorganiza financeiramente o jornal.

Nos anos 1950, o jornal se posiciona contrário a um movimento de oposição a que Vargas assumisse o poder, desenvolvido pelas forças da UDN. O periódico, contudo, também não apoiou as forças getulistas. Nesta mesma década, com a formação de uma sociedade de consumo brasileira, e o “avanço da industrialização e da consolidação de uma cultura urbana”, com seus gostos e hábitos fortemente influenciados pela cultura norte-americana (LIMA, 2006, p. 41), a produção jornalística vai se transformar profundamente, na esteira de um processo de modernização dos meios de comunicação que se consolidava no país.

Estas mudanças adentrariam os anos de 1960 e 1970 em toda a imprensa, mas a reforma do *Jornal do Brasil* seria bastante expressiva devido ao seu pioneirismo. Novos parâmetros são colocados em prática, em relação aos métodos industriais de impressão, o aperfeiçoamento da disposição gráfica dos periódicos, o enxugamento dos textos, a restrição das matérias a fórmulas de redação, a valorização das fotografias. Um dado importante constitui-se na profissionalização crescente de jornalistas no país a partir de meados do século XX, que configura o paradigma de uma escrita pretensamente neutra, sob égide científica, com a “modificação definitiva de um jornalismo político-literário para outro, de cunho mais informativo, com pretensões de ser mais objetivo” (RIBEIRO, 2000, p. 29). Tais dados nos levam perceber como o *Jornal do Brasil* como uma grande empresa jornalística moderna e pioneira, com grande influência sobre os cidadãos fluminenses e brasileiros.

Esta situação começa a modificar-se a partir da instalação da ditadura militar no Brasil. Segundo o historiador Márcio Santos Nascimento (2007), o *Jornal do Brasil* defendeu a deposição do presidente João Goulart, a partir de 1963. Para o autor, dentro do seu círculo de influência, o jornal ajudou a criar um clima de insegurança e insatisfação frente ao governo de Jango. A motivação para tal estaria ligada principalmente a interesses econômicos e políticos, pois os grupos ligados ao jornal (produtores, leitores e anunciantes) seriam prejudicados por uma política conciliadora do presidente, potencialmente perigosa, que poderia abrir o país ao domínio dos comunistas e ferir a “ordem constitucional”. Paradoxalmente, o jornal apoiou a deposição de João Goulart pelas Forças Armadas, após uma campanha pela “salvação nacional”. Mais tarde, com o endurecimento da censura aos meios de comunicação pelos militares e o fortalecimento dos mecanismos ditatoriais, o jornal faria oposição moderada ao regime instaurado.

A partir dos anos 1970, o *Jornal do Brasil* passa por uma crise financeira sem precedentes², perdendo a liderança do mercado no Rio de Janeiro. Permanece, contudo, entre o segundo e o terceiro lugar no *ranking* das tiragens diárias de jornais entre esta década e a posterior, com a concorrência acirrada de *O Globo* e *O Dia*. Consegue, contudo, a preferência dominical em vários momentos, dado este demonstrativo do prestígio do periódico, mesmo em momento crítico de sua trajetória. Em 1973, o jornal muda sua sede para um novo prédio, projetado para reunir todas as empresas do grupo. Pelas proporções do arriscado investimento, além de fatores administrativos diversos, a construção da nova sede agravaria a crise econômica vivida pelo grupo empresarial.

Visualizamos em 1989, portanto, um periódico em plena e longa crise financeira, mas com grande campo de alcance sobre a opinião pública fluminense ou mesmo nacional, uma vez constituído um grande prestígio sobre sua marca, a despeito da crise deflagrada por todo o grupo. É neste momento que o jornal traz uma ampla cobertura do evento da queda do Muro de Berlim, que se juntava a uma série de reportagens acerca das transformações em curso no território alemão e em todo o bloco socialista sob influência soviética. Apesar de ter sua sede no Rio de Janeiro e circular principalmente por esse estado, o veículo tratava, no período proposto, menos de temáticas regionais do que nacionais ou internacionais.

192

É atribuída à noite de nove de novembro de 1989 a derrubada do Muro de Berlim. A notícia aparece pela primeira vez nas páginas do *Jornal do Brasil* na edição do dia seguinte, uma sexta-feira, anunciando, já na primeira página, que o evento era celebrado pela população germânica festivamente: “o muro conheceu ontem, na prática, um fim tão fulminante quanto o seu começo”. O monumento havia sido construído de surpresa e em tempo recorde, também pela madrugada, entre 17 e 18 de agosto de 1961. Sabe-se que a fronteira entre a Europa Ocidental e o Bloco Leste já existia antes, mas a construção do muro a intensificou.

A derrubada do muro viria após a abertura de vários pontos da fronteira entre os dois lados. Segundo o noticiado, devia-se à atitude de multidões “excitadas”, vitoriosas em derrubar a “marca geográfica mais grotescamente poderosa com que o mundo aprendeu a conviver”, na esteira de uma onda de manifestações que já ocorriam pelo país. A edição destacava que, pela primeira vez desde a fundação do país em 1949, o governo da Alemanha Oriental havia aberto todas as suas fronteiras, possibilitando integralmente o acesso livre e direto de seus cidadãos à Alemanha Ocidental. É reproduzida também uma fala de Hand Modrow, que em poucos dias ocuparia,

² Os dados referenciados aqui sobre a imprensa brasileira no período posterior à ditadura civil-militar são baseados na obra *História Cultural da Imprensa - 1800-1900* de Marialva Carlos Barbosa (2010).

oficialmente (hoje se sabe, pela última vez), o cargo de *premier* (chefe de governo) da República Democrática Alemã: “a existência do partido, do país, do socialismo e até de um socialismo renovado está em crise”. O diagnóstico de Modrow, segundo o jornal, resumia as profundas tensões do momento, considerada a “maior crise política da história alemã-oriental”, na qual se combinavam gigantescos protestos populares, uma onda sem precedentes de emigrações e um descrédito generalizado da população com as instituições do país.

Na primeira edição a trazer uma cobertura sobre a derrubada do Muro de Berlim, o Jornal do Brasil limitava-se a descrever uma espécie de história-síntese da icônica fronteira, de forma pontual: destacava-se o significado do Muro para as relações internacionais do pós-guerra, os debates sobre a sua construção em 1961 e a crise que abatia a Alemanha Oriental naquele ano. Evidencia-se de um esforço de historicização do próprio monumento como forma a dar significação ao *novíssimo* evento: representado unilinearmente, como em uma linha temporal reta, destacando o início e o fim “repentinos” e “fulminantes” da gigantesca barreira física construída pela República Democrática Alemã. O jornal lembrava, ainda, a incredulidade do mundo perante os eventos dos últimos dias, e dos alemães orientais que transitavam para o Oeste, muitos pela primeira vez na vida.

Milhares de alemães orientais eufóricos começaram a cruzar o Muro de Berlim rumo à Alemanha Ocidental, a pé ou de carro, pouco depois de o governo da RDA anunciar a abertura de todas as fronteiras do país. A maioria pretendia voltar às suas casas em Berlim Oriental, mas fazia questão de comemorar a novidade no lado ocidental. Uma fila de carros de mais de um quilômetro formou-se no posto fronteiriço da rua Bonholmer, um dos oito existentes no Muro de Berlim. Enquanto esperavam, os motoristas buzonavam sem parar, e alguns bebiam champanhe.³

193

O acontecimento era caracterizado como uma festividade: cerveja abundante, brindes com *champanhe*, fogos de artifício, palmas, sorrisos estampados nos rostos das multidões, abraços acalorados entre pessoas que, em sua grande maioria, nunca haviam se visto ou há muito haviam sido separadas. Os primeiros textos do periódico dedicados ao evento (a maioria deles informativos, não assinados) difundiam a ideia de que a diluição de tal fronteira constituía-se em um dado irreversível: não haveria mais impedimento para os movimentos de emigração; após anos de bloqueio entre os cidadãos de dois lados repartidos artificialmente pelas forças que triunfaram sobre o nazismo, poderia (ou ainda melhor, deveria) iniciar-se um período glorioso, de uma tardia, mas profundamente desejável, liberdade.

³ Liberdade causa euforia e lágrimas. Alemães orientais festejam cruzando o Muro aos milhares. *Jornal do Brasil*, Primeiro Caderno, p. 8, 10 de novembro de 1989, 2ª edição (Hemeroteca Digital/Biblioteca Nacional).

No dia 11 de novembro de 1989, dividindo atenções com a campanha presidencial nacional que então chegava em sua fase final, a cobertura do acontecimento recebia um grande espaço nas páginas do jornal. Era um dos destaques na primeira página, e tomava toda a seção "Internacional". A maioria dos textos vinha assinada por correspondentes e colaboradores. O texto de maior destaque da edição, assinado por Silvio Ferraz⁴, correspondente em Berlim Oriental, anunciava o evento como "a noite que exorcizou o stalinismo". Como o título já podia prever, o texto tratava com maior detalhes da crise do modelo do "socialismo centralmente planejado pelo Estado" (HOBSBAWM, 2001, p. 407) predominante no Leste Europeu. A onda de protestos populares havia causado, segundo o jornal "espontaneamente", a abertura das fronteiras na Alemanha Oriental. Dizia-se não ser possível se deparar com megafones, gritos de palavras de ordem ou faixas contendo slogans padronizados no momento do evento.

Os "gritos por liberdade e eleições" combinavam-se às protestações pela "má qualidade dos produtos, a censura cultural e mesmo de asco à política de uma forma geral, ampla e indiscriminada". Com um tom eufórico, empregando-se da descrição de anseios e emoções da população, o texto veiculado pelo jornal descrevia o caráter genérico dos "sentimentos nacionais", marcados pela "saturação coletiva de ver tolhidos os sonhos e cortada pelo talo a esperança de dias melhores".

Não seriam, contudo, expectativas de uma melhor qualidade de vida a única motivação dos protestos que levaram à derrubada do "muro da vergonha". O correspondente demarcava: não havia na República Democrática Alemã um caos econômico, pois a décima economia mais poderosa do mundo à época encontrava-se distante de outros países comunistas em penosa situação, como a "combalida Polônia". Embora o serviço público fosse apontado como ineficiente, o abastecimento como errático e a política tomada pela corrupção e o autoritarismo, tratava-se de uma "luta popular para não perder o bonde da história". O mérito estava nas mãos do vitorioso povo alemão, na consumação do que era chamado de um "exorcismo coletivo" do povo reprimido há 40 anos pelo regime stalinista. Uma ação, portanto, desejada por toda a população, ou, no mínimo, pela sua esmagadora maioria. Os discursos do jornal fabricavam sobretudo um consonância harmoniosa e, por vezes romantizada, sobre as motivações da derrubada do icônico Muro.

⁴ O jornalista Silvio Ferraz foi correspondente internacional do *Jornal do Brasil* nesta época, tendo realizado cobertura de vários eventos que marcaram o final da Guerra Fria e o desmantelamento do socialismo real, tais como o governo de Mikhail Gorbachev, a queda do Muro de Berlim, a unificação das duas Alemanhas e as eleições na Polônia. Trabalhou em diversos outros veículos, tais como *Diário de Notícias*, *O Globo*, *Veja* e *IstoÉ*, nos quais exerceu as funções de repórter, editor e correspondente internacional. Informações disponíveis no site da Livraria Virtual Relativa: <<http://www.relativa.com.br/>>. Acesso em 31 de março de 2014.

Explicando o acontecimento: usos do passado e narrativas históricas

É possível distinguir, na formação discursiva jornalística que tentava dar significação à queda do Muro de Berlim, uma representação muito instituída e difundida por diversos meios de comunicação: a de uma população oprimida por um regime ditatorial; das massas populares sempre em contraposição ao poder totalitário encarnado pelo Estado - grande arquiteto do controle social e da vigilância policial, responsável pelo estabelecimento de uma ordem fundada de cima para baixo, reproduzindo-se a submissão unidimensional e verticalizada dos dominados. Perante a ampla intervenção do governo na vida de seus cidadãos, as massas populares aparecem representadas como inertes diante do caráter repressor das instituições estatais, responsáveis por talhar as liberdades individuais. A manifestação de um "exorcismo do stalinismo" pela população alemã-oriental, indicada pelo texto jornalístico publicado, no *Jornal do Brasil*, reafirma a bipolarização entre população e Estado, operando em campos totalmente distintos quando nas quatro décadas de existência da República Democrática Alemã.

Tal concepção do poder ditatorial implica em uma simplificação do processo histórico de instalação do comunismo no lado Oeste da Alemanha, desfazendo-se da compreensão do papel de atores sociais na construção de tal regime, excluindo-se as divergências, minimizando-se a dinâmica complexa das forças, ora correlacionadas, ora conflitivas, que operam no campo político. Como resultado, ressalta-se a imagem de uma população vitimizada pelo despotismo comunista, "reprimida por 40 anos", apagando-se, portanto, a dimensão de uma "porosidade social múltipla que nenhuma máquina de propaganda ainda conseguiu de todo anular" (SEGRILLO, 2006, p. 5). De uma só vez, negam-se as possibilidades de discordância, pluralismos ideológicos e comportamentos desviantes no interior do regime, tanto quanto os plausíveis e necessários consensos, negociações e participações de setores da população no contexto das instituições ditatoriais. O jornal representava os regimes comunistas como anacrônicos, estagnados no tempo, marcados pela deficiência tecnológica, a ineficiência econômica e a ausência de qualquer liberdade política aos seus cidadãos.

"Sem violência, aos gritos, a Bastilha do século 20 havia sido derrubada", bradava o correspondente do *Jornal do Brasil* dois dias após o *acontecido*. As expressões de fundo emocional, declamados em tom de euforia e exaltação nas páginas do jornal, buscavam possivelmente ressaltar que a queda do Muro de Berlim já podia ser considerada um marco, a ser exaustivamente analisado pela historiografia profissional na posteridade e profundamente marcado nos alicerces da memória coletiva. Mas ao que se devia a referência feita a um outro conhecido marco político, a tomada da Bastilha, remetendo ao desencadeamento da Revolução Francesa, 200 anos antes?

No esforço intencional de explicar um acontecimento contemporâneo, referenciava-se o passado como forma de remeter o evento, no caso do texto veiculado pelo *JB*, a uma cadeia comparativa de processos históricos conhecidos, dando-lhe uma primeira significação temporal. O acontecimento emergia como uma novidade em relação ao instituído, com sua imprevisibilidade e rapidez ameaçadoras. Era imperativo, portanto, dar-lhe certo ordenamento, a partir de uma operação histórica manifestada pela narrativa.

Segundo o teórico Jörn Rüsen (2001), o ser humano possui a necessidade de estabelecer um quadro interpretativo do que experimenta como mudança ao longo do tempo, para agir no seu decurso, orientando-se a partir de uma transposição que se dá sempre para além do que o sujeito e o seu mundo são a cada momento. A consciência histórica dos sujeitos operaria, afinal, na transposição do imediato, sendo concebida como "um conjunto, ordenado temporalmente, de ações humanas, no qual a experiência do tempo passado e a intenção com respeito ao tempo futuro são unificadas na orientação do tempo presente" (RÜSEN, 2001, p. 73).

Nesta dinâmica sob a qual opera o pensamento histórico, produzir-se-ia um superávit de intencionalidade do agir humano, ou seja, uma capacidade de perceber as mudanças do mundo e de si mesmo a partir de uma articulação interativa do tempo como experiência e como intenção, a fim de motivar decisões e intenções da vida prática. A constituição do pensar histórico e para cada sujeito, para Rüsen, ultrapassa os limites biográficos da vida humana e a autoridade do instante, mostrando-se uma intercalação entre o passado representado, o presente interpretado e o futuro projetado.

Na ação de difusão, consumo e reprodução de palavras e imagens midiáticas, temporalidades (mundiais, internacionais ou particulares, locais) são construídas e percebidas também pela ação da imprensa, do rádio, da televisão, da internet, porque ao representarem os acontecimentos, os meios de comunicação de massa fazem com que o presente emerga na duração (BARBOSA, 1999, p. 14). O acontecimento histórico não é apenas transmitido, mas produzido primeiramente pelas mídias, pois estas "não agem apenas como meios dos quais os acontecimentos seriam relativamente independentes, mas como a própria condição de sua existência" (NORA, 1979, p. 181).

Sabe-se que os indivíduos e grupos incumbidos de formularem notícias sobre a queda do Muro de Berlim nas páginas do *Jornal do Brasil* investiam-se, nas narrativas, de usos do passado que alicerçavam a própria produção midiática. Possibilitava-se, a partir da presença simbólica do passado e de sua incorporação às explicações para o mundo presente, interpretar um agora em curso e, então, representá-lo para um público. Os textos produzidos por cada um dos responsáveis pelo periódico também constituíam, portanto, "narrativas históricas", uma vez que, conforme explica Rüsen, tais

indivíduos buscavam orientar ações, sujeitos e experiências no decurso temporal. Ao mesmo tempo, publicadas pela mídia impressa, tais narrativas intentavam contribuir para a construção de uma memória histórica sobre aquele (já atribuído) marco.

Ao difundirem discursos que se comportam como interpretações e representações factuais, os veículos da mídia temporalizam o acontecimento, entremeando-lhe a uma seleção de referências retrospectivas do passado, utilizada para dar-lhe significação na ordem do tempo; e a uma projeção, que se crê ser verossímil, de futuros presumíveis e prováveis no plano de um determinado presente. O acontecimento midiático é estruturado, nas páginas do jornal, a uma correlação (abreviada e sintética, facilmente inteligível ao público) de forças que - acredita-se - permitiram-no emergir e que o possivelmente confirmarão na posteridade como um marco. Eis a dupla dimensão atribuída às produções pelo periódico: conformam-se como tramas capazes de mobilizar temporalidades e costurá-las, para então produzirem suas narrativas que se comportam como produtos intelectuais apropriadamente históricos dos seus próprios formuladores; no entanto, tais produtos midiáticos também contribuem para a modelação da consciência história dos indivíduos que constituem seu público, uma vez que constroem uma determinada memória sobre os eventos, de grande circulação. Tais elementos de uma memória história constituída também pela mídia fornecem tanto quanto elementos simbólicos para a orientação de homens e mulheres no tempo.

Por meio da apropriação dos textos e imagens produzidos pelos meios de comunicação, cotejados e somados a outras referências e saberes com as quais se deparam no mundo social, os indivíduos aliam, como se sabe, a experiência do passado à intenção com respeito ao futuro, intercalando-as na orientação do tempo presente. A necessidade existencial de interpretação da mudança temporal manifesta-se, assim, pelas "mediações dialéticas e narrativo-argumentativas no tempo" (RÜSEN, 2009, p. 168), de tal maneira que a consciência história é enriquecida por uma enorme quantidade de experiências e formas possíveis de apropriação, entre as quais figuram os meios de comunicação.

Compreende-se o uso argumentativo de um *passado revolucionário* nas páginas do Jornal do Brasil como manifestação de uma racionalidade histórica que intenta constituir um sentido sobre a experiência da mudança temporal, com o fito de "dominar o tempo percebido como ameaça, transformando-o" (RÜSEN, 2001, p. 61). Ao tratar de um recente acontecimento emergido na esfera pública, avaliado como "histórico" quase de forma instantânea, a narrativa veiculada pelo jornal tratava de unir significações aparentemente esparsas para constituir um sentido sobre o novo, domesticando-o. É possível afirmar que o vínculo com a Revolução Francesa constituiu-se em uma tentativa de dar-lhe certa regularidade, remetendo-lhe ao vivido anteriormente, buscando no já

experimentado por homens e mulheres no passado um vínculo político com o ainda em constituição (no caso, os eventos que marcavam o final da Guerra Fria).

Afinal, tal como o fim do século XVIII marcou, na França, um pleno processo de desestabilização política e rupturas profundas na vida daquela população, a Alemanha passaria por um análogo processo revolucionário, pelo que indicariam as expectativas difundidas pelo periódico: o fim do “marasmo político” que assombrava os alemães-orientais por quatro décadas de domínio stalinista; uma possível reunificação de alemães ou mesmo europeus; um enterro definitivo das tiranias totalitárias que reinaram sobre território germânico - o nazifascismo e o comunismo. Enfim, uma redenção de um passado doloroso e traumático, em vias de extinguir-se, e a ponte para um futuro desejado pelo povo (ou pelo Ocidente Democrático), o qual não poderia ser senão um devir glorioso que começava a ser construído aos passos da “demolição de pedra por pedra daquela Bastilha do século XX”.

Há que se levar em conta, também, que a articulação entre o uso simbólico-político do passado e a projeção de futuro criaram e expandiram as significações históricas do acontecimento, fabricando uma representação acontecimental inteligível, rapidamente compreensível pelo leitor que se deparava com a cobertura de um jornal considerado componente da grande imprensa brasileira à época. Uma análise histórica não pode deixar de levar em conta importantes demandas, de público e mercado, por notícias que informem rápida e objetivamente o consumidor. Afinal, o *JB* possuía uma das maiores tiragens do mercado nacional, fazendo parte da porção mais significativa dos periódicos “em termos de circulação, perenidade, aparelhamento técnico, organizacional e financeiro” (LUCA, 2008, p. 149), ainda que em crise financeira desde o final da década de 1970.

Sabe-se que o jornal, irrigado pelo capital de grandes organizações empresariais, forneceu uma opinião previsível, aliada à positivação da economia de mercado e da democracia liberal, “fabricando o consenso sobre a superioridade das economias abertas” (BARBOSA, 2010, p. 224). Era esperado que, em um momento privilegiado como a queda do Muro de Berlim, associada à crise dos regimes comunistas, os discursos veiculados fornecessem uma visão positivada do acontecimento. É necessário, contudo, desmistificar o objeto discursivo e, juntamente, a concepção de que as páginas do periódico propõem uma visão imparcial dos acontecimentos, limitando-se a descrever e narrar os fatos.

A comparação do Muro de Berlim com a Bastilha Francesa veiculada pelo *Jornal do Brasil* compreendia uma tentativa de explicação de um novo fenômeno social e político a um outro conhecido, de grande impacto, ao qual se recorria para dar força simbólica necessária a um novo acontecimento, ainda em suas primeiras

interpretações. A Bastilha, símbolo da arbitrariedade do poder real absoluto, prisão dos inimigos políticos no Antigo Regime francês, e sua tomada e posterior queda, remetem à derrubada de uma determinada ordem, de um *status quo*. Produzindo um nexo entre os dois monumentos, o jornal difunde a ideia de que a ação de derrubada do Muro de Berlim remete a um processo revolucionário em erupção. Mas se a na Revolução na França é marcada historicamente pelo uso indiscriminado da violência, de tal maneira que 1789 é considerado quase consensualmente o marco inicial de um sangüinário conflito, a Revolução na Alemanha Oriental se dava de maneira pacífica.

Conectadas as lutas contra o despotismo e a arbitrariedade na França do século XVIII e no final da Guerra Fria no século XX, os métodos utilizados para rupturas radicais da ordem instituída haviam se modificado. Afinal, para incredulidade de muitos no mundo ocidental, a “nova Bastilha” havia sido derrubada sem violência, “aos gritos”, em uma “aposta fantástica” do povo cansado de ser oprimido. A luta popular, tal como acontecera na França de Luís XVI, havia sido “para não perder o bonde da história”: para não perder um sentido, uma evolução para o futuro, aquele que não aceita opções fora da órbita do capitalismo e das democracias ocidentais liberais. Um espelho do passado apresentava exemplos concretos de que as massas populares, quando saturadas dos despotismos (sejam quais forem suas formas históricas), irrompem perigosa e irreversivelmente. Desta vez, para os alemães, tratava-se de “colher com as mãos o vento liberalizante” que já soprava do lado leste da Cortina de Ferro, vindo da Hungria e da Polônia, prestes a implodir com o marasmo e o anacronismo dos regimes comunistas.

Considerações finais

É possível afirmar que, a despeito de ser erigido como um discurso pretensamente isento, sob a égide da imparcialidade e da objetividade jornalística, o periódico conservou-se em um campo politicamente seguro, fabricando um consenso sobre a queda do Muro de Berlim entre a depreciação dos regimes comunistas e a exaltação do caráter pacífico dos atos do final de 1989, considerados *revolucionários*. Perceber as estratégias de construção desse discurso é uma operação fundamental na pesquisa histórica com impressos: desmontar o texto jornalístico para interpretar os modos de fabricação dos fatos vendidos como “consensuais” e coerentes; desconstruir os efeitos de verdade que a notícia escrita intenta produzir; questionar os mitos de “isenção” ou de “espaço de pluralismo” associados ao jornalismo profissional contemporâneo.

É necessário interpretar o texto escrito como uma possibilidade discursiva no tempo em que foi produzido, tentando associar, juntamente a um contexto de relações

sociais que puderam engendrar tal discurso, as escolhas simbólicas que fundamentaram suas narrativas, aqui analisadas sob o ponto de vista da formulação de um pensamento histórico como forma de dar significação a um acontecimento. Uma suposta previsibilidade ideológica do jornal não anula a possibilidade de analisar os caminhos epistemológicos e políticos utilizados nestes objetos de comunicação. Afinal, como lembra Eliana de Freitas Dutra, os historiadores analisam, mais do que a existência normativa ou a natureza tipológica dos registros humanos, a ambiguidade das práticas e dos significados “produzidos e apropriados, em determinadas circunstâncias” (2003, p. 23).

No Checkpoint Charlie, o local mais famoso e movimentado por onde todos os que iam para o outro lado eram estrangidos com controles stalinistas, o movimento era fantástico. No final da tarde, milhares de berlinenses do Leste voltavam para suas casas depois de ter feito suas compras, tomado suas cervejas e visto brilhar as luzes do Kurfuerstendamm, transformada num verdadeiro Champ elisées, tal o afluxo de turistas do Leste. Ontem, nas duas cidades, recordou-se a velha canção alemã, que diz que o sol volta a brilhar sobre os campos da Alemanha. A abertura do Muro, a intensificação das relações entre os dois estados e a perspectiva história de sua reunificação fizeram com que o sol brilhasse com mais intensidade do que nunca neste inesquecível domingo.⁵

200 No dia 13 de novembro de 1989, quatro dias após a queda do Muro de Berlim, as páginas do *Jornal do Brasil* afirmavam uma positivação do acontecimento: a abertura de todas as fronteiras, confirmada pela queda do Muro, possíveis haveria de intensificar a relação entre os então dois estados distintos, a República Democrática Alemã e a República Federal da Alemanha. A reunificação nacional aparecia, portanto, no conjunto de expectativas daquele presente, como uma “perspectiva histórica”. Favoráveis à absorção da Alemanha Oriental pelo Oeste Capitalista, os textos veiculados pelo periódico assinalavam uma *irreversibilidade* da queda da icônica fronteira ideológica, monumento de um mundo bipolarizado, símbolo maior das disputas e peripécias da Guerra Fria. O sol brilhava “com mais intensidade do que nunca”: os regimes comunistas haveriam de ser soterrados no passado. Tratava-se do fim de uma era. A Bastilha do século XX havia sido derrubada, mas dessa vez sem os altos custos humanos e materiais do fim do Antigo Regime Francês.

A abertura das fronteiras da República Democrática Alemã, para ser explicada, era devidamente expandida a um conjunto de racionalizações históricas, manifestada por diversas narrativas jornalísticas, como maneira também de desembaralhar a rapidez com que se modificavam as condições políticas e sociais não só na Alemanha Oriental, mas no mundo mergulhado desde o final do conflito mundial (1939-1945)

⁵ FERRAZ, Sílvio. Berlim inteira vive clima de piquenique democrático. *Jornal do Brasil*, Primeiro Caderno, p. 7, 13 de novembro de 1989 (Hemeroteca Digital/Biblioteca Nacional).

no que se convencionou denominar Guerra Fria. Acomodar o novo evento, portanto, em definições e sentidos capazes de suprir carências de interpretação de um presente em plena mudança (RÜSEN, 2001, p. 65). O uso do passado (seja pela exaltação de uma imagem gloriosa da Revolução Francesa tanto quanto pela depreciação dos tidos como falidos e anacrônicos regimes “stalinistas”), intercalado à imaginação de futuros tidos como verossímeis, combinavam-se como uma forma de domesticar o *nunca antes visto*, tirando-lhe um pouco da aspereza e da imprevisibilidade que ameaçariam arruinar a superfície lisa e linear desta modalidade de história.

Mesmo concebendo tais objetos comunicativos sob a lógica mercadológica de uma “atualidade hipertrofiada” e da espetacularização, a mídia impressa operava, então, na mobilização de temporalidades nestas narrativas de fundamentação política, transpondo, assim, a dimensão da imediaticidade, colocando-se como protagonista da constituição e difusão de uma memória histórica sobre aquele acontecimento. Os esforços se caracterizavam, sobretudo, pela inscrição da novidade em uma sucessão consecutiva de acontecimentos irreversíveis e irrepetíveis, distinguidos por sua singularidade noticiável, cujos desdobramentos se dariam, finalmente, no *telos* da democracia liberal, da unificação dos mercados e no caminho de um capitalismo onipotente, sem as alternativas ou ameaças de outrora.

Referências

Documentação primária

JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro: Hemeroteca Digital/Biblioteca Nacional, 1989.
Disponível em: <<http://hemerotecadigital.bn.br/artigos/jornal-do-brasil>>.
Acesso em 03 de março de 2014.

Obras de apoio

BARBOSA, Marialva Carlos. **História Cultural da Imprensa no Brasil.** 1800-1900. Rio de Janeiro: MAUADX, 2010. v. 1.

_____. Temporalidade: uma questão mediática. **Margem**, São Paulo, v. 1, n. 9, p. 177-190, 1999.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Imprensa e História no Brasil.** São Paulo: Contexto; EdUSP, 1988.

DUTRA, Eliana de Freitas. História e Culturas Políticas – Definições, usos, genealogias. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 28, p. 13-28, 2003.

- HOBBSAWN, Eric. **A Era dos Extremos**: o Breve século XX - 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. RJ: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- LIMA, Patricia Ferreira de Souza. **Caderno B do Jornal do Brasil**: trajetória do segundo caderno na imprensa brasileira (1960-85). Tese. (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.
- LOPES, Antonio Herculano. Do monarquismo ao "populismo": o Jornal do Brasil na virada para o século XX. In: NEVES, Lúcia Maria Bastos; MOREL, Marco; FERREIRA, Tania Maria Bessone. (Orgs.). **História e imprensa**: representações culturais e práticas de poder. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 332-345.
- LUCA, Tania Regina de; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.
- MAZOWER, Mark. **Continente sombrio**: a Europa no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MENESES, Sônia. A mídia, a memória e a história: a escrita do novo acontecimento histórico no tempo presente. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 19, p. 1-36, 2012.
- NASCIMENTO, Márcio Santos. **A participação do Jornal do Brasil no processo de desestabilização e deposição do presidente João Goulart**. Dissertação. (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História Comparada, UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.
- NORA, Pierre. O retorno do fato. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). **História**: novos problemas. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.
- REIS FILHO, Daniel Aarão. **As Revoluções russas e o socialismo soviético**. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.
- RIBEIRO, Ana Paula Goulart. **Imprensa e história no Rio de Janeiro dos anos 50**. Tese. (Doutorado em Comunicação) - Rio de Janeiro, ECO-UFRJ, 2000.
- RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica**: teoria da história, os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Ed. da UnB, 2001.
- _____. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. **História da Historiografia**, n. 2, p. 163-209, 2009.
- SEGRILLO, Angelo. O Fascismo como "Totalizante": uma (herética) tentativa de inflexão marxista em um conceito eminentemente liberal. **Intellector**, v. 2, p. 8-23, 2006.
- SODRÉ, Nelson Werneck. **História da imprensa no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

RETRATOS DA FAMÍLIA ESCRAVA NO ESPÍRITO SANTO (1790-1871)*

Geisa Lourenço Ribeiro**

Resumo: Às vésperas da Abolição, o Espírito Santo permanecia intimamente ligado à escravidão. Essa situação, somada ao fato do território possuir regiões com características bastante diferentes dentro do mesmo recorte administrativo, o transforma em *locus* privilegiado para a pesquisa referente à escravidão. Aproveitando tal situação, investigamos o perfil e a estabilidade da família escrava – cuja existência não é mais assunto a ser debatido, posto que amplamente confirmado – nas Regiões Central e Sul da Província capixaba, procurando perceber as diferenças e semelhanças entre os cenários de pequenas propriedades e aquele dominado pelas grandes fazendas cafeeiras, desde o final da Colônia (1790) até a libertação do ventre das mulheres cativas (1871). As fontes utilizadas pelos pesquisadores da família escrava, e também por este trabalho, privilegiam análises quantitativas e demográficas. Contudo, ainda que se assemelhem a “retratos”, revelando apenas um breve instante da vida daquelas pessoas, elas permitiram conhecer um pouco de suas histórias, embasando considerações sobre o tema.

Palavras-chave: Escravidão; Famílias; Espírito Santo.

203

Abstract: Around the time of abolition, the state of Espírito Santo remained closely linked to slavery. This situation, and also the fact that the territory still had regions with very different characteristics within the same administrative management, changes into a privileged locus for researches relating to slavery. Taking advantage of this situation, we investigated the profile and stability of slave families - whose existence is no longer subject to debate, since it has been amply confirmed - in the Central and Southern region of the Province of Espírito Santo, trying to understand the differences and similarities between the scenarios of smallholdings and the ones dominated by large coffee farms, since the end of the Colony (1790) until the liberation of all newborn children of the captive women (1871). The sources used by researchers of slave families, and also this research, emphasize quantitative and demographic analysis. However, even if they seem “portraits”, revealing only a brief moment of those people’s lives, they allowed us to know some of their stories, basing considerations on the subject.

Keywords: Slavery; Families; State of Espírito Santo.

* Artigo submetido à avaliação em 10 de abril de 2015 e aprovado para publicação em 16 de maio de 2015. Este artigo é uma versão resumida do capítulo três da dissertação de mestrado intitulada *Enlaces e Desenlaces: família escrava e reprodução endógena no Espírito Santo (1790-1871)*, defendida em 2012 no PPHGIS-Ufes sob orientação da professora Dra. Adriana Pereira Campos. Informações detalhadas sobre os dados discutidos podem ser conferidas no trabalho completo.

** Mestre em História Social das Relações Políticas (PPGHIS-Ufes), graduada em História (Ufes). Possui pós-graduação em Planejamento, Implementação e Gestão da Educação a Distância (LANTE/UFF). É também membro do Laboratório de Poder, Cotidiano e Linguagens da Ufes.

Notas introdutórias

O Presidente da Província do Espírito Santo, José Bonifácio Nascentes de Azambuja, mostrava-se confiante, em 1852, na manutenção da mão de obra compulsória por meio do melhor tratamento aos escravos e pela reprodução. Embora não se possa avaliar o significado do que ele definiu como “melhor tratamento”, o tempo revelou que sua afirmação era verdadeira, ao menos no que diz respeito à reprodução.

Às vésperas da Abolição, o Espírito Santo ainda estava intimamente ligado à escravidão. Mesmo os cafeicultores da região Sul, a mais dinâmica da Província, tinham os escravos como base de sua força de trabalho. Ora, os escravos que, em 1888, estavam em pleno vigor físico dificilmente eram os mesmos que migraram com seus senhores mineiros e fluminenses em meados daquele século. Imputar ao tráfico interno a responsabilidade, exclusiva ou principal, por esse quadro, não parece adequado. Os índices demográficos da população escrava não respaldam essa hipótese (RIBEIRO, 2012). Ao contrário, eles apontam para a reprodução natural como mecanismo de manutenção e ampliação das escravarias de forma semelhante ao ocorrido na região Central, próxima à Capital.

Tendo como pressuposto que a reprodução endógena não acontecia ao acaso, muito menos por determinação senhorial, mas resultava da socialização por meio da família, focaremos nosso olhar nessa instituição. Buscaremos, pois, neste espaço, traçar as linhas gerais das relações construídas pelos escravos no território espiritosantense, considerando as suas diferenças intrarregionais, acentuadas pela expansão cafeeira na segunda metade do século XIX. Também constitui nosso objetivo investigar a solidez de tais relações, sua durabilidade e estabilidade, sem pretensões de estabelecer conclusões definitivas.

As fontes utilizadas privilegiam análises quantitativas e demográficas, oferecendo poucos elementos para reconstituir a história daquelas famílias. Os inventários *post-mortem* e os Livros de Casamento, tal como retratos, captam apenas momentos da vida, breves instantes que aguçam nossa curiosidade, sem permitir incursões profundas por não revelarem as trajetórias percorridas até aquele momento ou depois dele. Todavia, ainda que possuam limitações, esses “retratos” – alguns deles com pequenas anotações à margem, outros referentes à mesma família em períodos diferentes – permitiram conhecer tendências a respeito da configuração da família escrava e de seu reconhecimento e valorização pela sociedade escravista. Afinal, esses documentos reproduziram ocasiões especiais da vida de seus protagonistas: a celebração pública da aliança conjugal; e a fase de tensão na qual o destino da família, concebida ou não perante a Igreja, seria traçado após a morte de seu proprietário.

A reunião desses fragmentos de histórias resultou em imagens que, se não fazem *jus* ao passado, oferecem uma ideia da complexa realidade na qual elas foram construídas. De acordo com o contexto, foi possível observar homens e mulheres ultrapassando os limites físicos e jurídicos do cativeiro na construção de relações parentais. As motivações de suas escolhas, infelizmente, não foram impressas nas fontes. Não obstante, a observação das entrelinhas, da moldura e, algumas vezes, das anotações a sua margem permitem tecer algumas considerações.

A prodigalidade nas informações, sobretudo aquelas reveladoras de interesses pessoais, subjetivos, não é atributo comum dos inventários *post-mortem* ou dos registros eclesiásticos. Todavia, a investigação dos principais arranjos familiares construídos pelos escravos e a verificação de sua estabilidade foram realizadas de maneira atenta aos sinais que pudessem manifestar os interesses e desejos envolvidos por parte dos cativos, mas sem perder de vista os dos senhores. Quem sabe, fosse mais apropriado referir-se à sociedade escravista, capaz de embranquecer e de “empardecer” as pessoas de acordo com, entre outros critérios, a aproximação ou afastamento do passado escravo. Destarte, procuraremos captar a voz dos homens e mulheres que buscaram, apesar da violência da escravidão, organizar suas vidas construindo famílias em duas regiões do Espírito Santo: a Central, de colonização mais antiga da Província, marcada pelas pequenas propriedades; e a Sul, área ocupada mais tardiamente e conhecida por ser o reduto da grade lavoura cafeeira espiritosantense. É válido informar que essa distinção entre Centro e Sul era adotada na época e foi mantida em nosso trabalho.

A fim de facilitar o estudo e a comparação das regiões, o período estudado foi dividido em dois: o primeiro compreende o final da fase colonial, entre 1790 e 1821; o segundo se estende entre 1850, data da Lei Eusébio de Queirós que aboliu o tráfico Atlântico para o Brasil e a Lei Rio Branco que encerra a possibilidade de manter a escravidão por meio dos nascimentos, em 1871. Tal divisão se revelou ainda mais interessante por permitir acompanhar os relacionamentos familiares em um momento de mudanças na vida econômica e social da Província Capixaba, a “invasão” cafeeira em meados do século XIX.

O perfil da família escrava no Espírito Santo

Os inventários *post-mortem* podem não constituir a documentação ideal para o estudo das famílias escravas. Ainda assim, sua análise permitiu observar o quadro complexo das relações familiares tecidas pelos homens e mulheres que viveram como escravos no Espírito Santo Oitocentista.

Sem a obrigatoriedade de registrar as ligações parentais entre os *bens* a serem inventariados, por diversas vezes as fontes foram omissas a respeito. Vez por outra, entretanto, fizeram emergir além das relações entre cônjuges, pais e filhos, ligações entre avós e netos, entre irmãos, relacionamentos cultivados fora das senzalas (com pessoas escravas, livres ou libertas). Tais registros, aparentemente excepcionais, apontam para as emaranhadas relações construídas pelos escravos, para seu reconhecimento social, para a convivência entre parentes não submetidos ao mesmo senhor. Outrossim, indicam que o sentimento de pertencer a uma família, bem como suas possíveis consequências, ultrapassava os limites de pais e filhos, esposa e marido.

A fim de facilitar o diálogo com outros trabalhos, os dados serão sistematizados segundo as diretrizes de Iraci Del Nero da Costa, Robert Slenes e Stuart Schwartz (1987, p. 257), que entendem como família “o casal (unido ou não perante a Igreja), presentes ou não ambos os cônjuges, com seus filhos, caso existissem; os solteiros (homens ou mulheres) com filhos e os viúvos ou viúvas com filhos.” Os autores citados postulam ainda que os filhos devem ser solteiros, sem prole e coabitar junto aos pais, para configurar núcleo familiar. Outros arranjos, como o de pessoas vivendo com filhos e netos, são enquadrados no que eles chamaram de “pseudo-famílias”. Embora, sigamos as orientações gerais desses autores, não adotaremos o termo destacado, pois acreditamos que o sentimento de pertencimento a uma família não se restringia ao núcleo primário. Ademais, as famílias extensas não constituíram fenômeno raro no Espírito Santo e tampouco foi desprezível seu papel naquela sociedade. Posto isso, procuraremos traçar o perfil básico das famílias escravas sem esquecer a sua complexidade.

A tabela abaixo resume algumas informações sobre o parentesco recolhidas nos inventários para as duas regiões em foco.

Tabela 1 - Participação (%) dos escravos em relações familiares segundo a faixa etária, Espírito Santo

Faixa etária	Região Central		Região Sul
	1790-1821	1850-1871	1850-1871
0-14 anos	39,0	36,0	45,7
15-45 anos	25,7	20,6	25,1
46 ou + anos	13,6	19,0	22,1
Total*	28,8	25,8	30,5

Fonte: Inventários *post-mortem* da 1ª Vara de Órfãos de Vitória e do Cartório do 5º Ofício de Cachoeiro de Itapemirim, 1850-1871.

Obs.: O percentual, excetuando-se o total, foi calculado para cada faixa etária e região.
*Incluindo os escravos para os quais não foi mencionada a idade.

O cenário econômico e social das Regiões Central e Sul do Espírito Santo apresentava distinções, acentuadas ao longo da segunda metade do século XIX, que poderiam influenciar a formação da família escrava. Predominavam na área próxima à Capital as pequenas e médias propriedades, dedicadas ao abastecimento interno, apoiadas na reprodução endógena para a manutenção de suas escravarias desde, pelo menos, princípios do Oitocentos; já o Sul, terras de colonização recente, foi merecidamente chamado de reduto da grande lavoura do Espírito Santo. Embora esta região tivesse sido ocupada por fazendeiros de Minas Gerais e do Rio de Janeiro junto com seus escravos e detivesse mais recursos para recorrer ao tráfico interno, o perfil de sua população cativa na segunda metade do século XIX não destoou muito daquela do Centro da Província. A tabela 1 reflete essa sintonia, bem como as distinções entre as duas áreas.

A proporção de escravos envolvidos em relações familiares na região Central e no Sul não foi discrepante devido à proximidade dos índices demográficos. O valor encontrado para Vitória e adjacências, na passagem do século XVIII para o XIX, também não foi distinto do verificado na Província vizinha no mesmo período. De acordo com Manolo Florentino e José Roberto Góes (1997, p. 92), de 35 a 25% dos escravos do agro fluminense estavam unidos por laços familiares primários, entre 1790 e 1830.

A redução do percentual de aparentados no Centro da Província, na segunda metade do século, é um pouco difícil de explicar. É possível que esteja associada ao arrefecimento da escravidão; à dificuldade dos senhores menos abastados de manter sua escravaria, de resistir ao assédio das lavouras sulistas, sempre carentes de braços; à presença, no primeiro intervalo de tempo, de duas escravarias de tamanhos excepcionais que responderam juntas por mais de 34% de todos os parentes da amostra.

Também é possível que a queda seja resultado da subenumeração nas fontes como aponta a distância em relação aos dados encontrados por Patrícia Merlo (2008, p. 160). A autora encontrou 65,2% dos escravos inseridos em famílias ao analisar Vitória no mesmo recorte cronológico e com o mesmo tipo de fonte. Seja uma explicação ou outra, ou um pouco de cada, ressalta-se que os dados não se distanciam de outra área produtora de alimentos em pequenas e médias propriedades. Em Mariana-MG, Heloísa Maria Teixeira (2001, p. 107) encontrou 21,42% de escravos com vínculos familiares, entre as décadas de 1850 e 1860.

Ainda que as duas regiões espiritosantenses tenham registrado índices semelhantes, se poderia esperar encontrar o maior número de aparentados naquela que dependeu por mais tempo da reprodução endógena para manter a mão de obra compulsória. O resultado foi inverso, como exposto na tabela. Porém, não se afigura surpresa total.

A participação de crianças – a faixa etária que mais teve seus vínculos familiares expostos nos inventários – foi um pouco maior no Sul (39,5%) do que na área Central

da Província (38,21%) (RIBEIRO, 2012). Além disso, há que se destacar a diferença da estrutura de posse entre as duas regiões o que corrobora a tese de Florentino e Góes (1997, p. 95) sobre a relação diretamente proporcional entre o tamanho da escravaria e o parentesco. A tabela a seguir permite visualizar com maior nitidez essa proporcionalidade que não se restringiu a diferenciar a zona cafeeira da produtora de alimentos, aplicando-se em cada uma delas.

Tabela 2 - Participação (%) dos escravos em relações familiares segundo o tamanho da posse (Espírito Santo)

Faixa de posse	Região Central		Região Sul
	1790-1821	1850-1871	1850-1871
1-10	17,6	14,8	4,6
11-20	18,7	23,3	27,7
21 ou +	43,7	42,5	52,2

Fonte: Inventários *post-mortem* da 1ª Vara de Órfãos de Vitória e do Cartório do 5º Ofício de Cachoeiro de Itapemirim, 1850-1871.

Obs.: o percentual foi calculado com base em cada faixa de posse e período.

Os dados acima confirmam a maior probabilidade de encontros (oficiais) nas grandes propriedades. Nas duas regiões estudadas e para os dois momentos em que se pode observar o Centro da Província, o registro de escravos envolvidos em relações familiares aumentou conforme o tamanho da escravaria – algumas vezes, de modo excepcional.

Para além de atestar a correlação entre tamanho da escravaria e parentesco, os dados indicam outras possibilidades. A grande participação de crianças nas pequenas escravarias que, na região Sul ultrapassou os 45% (tabela 1), não é coerente com os ínfimos 4,6% envolvidos em relações familiares na mesma localidade. A discrepância pode ser sinal da falta de acuidade dos avaliadores, sobretudo dos espólios mais modestos que, em geral, sequer tiveram os cativos separados dos demais bens. Outra explicação possível é o esfacelamento da família – quiçá fosse mais correto dizer dos registros das relações familiares, uma vez que a separação oficial nem sempre correspondia ao afastamento definitivo – devido à partilha de heranças, doações e vendas.

Não possuímos fonte ideal para verificar a abrangência do comércio intrarregional. Todavia, alguns vestígios parecem indicar sua parcela de responsabilidade para a grande quantidade de infantes sem vínculos parentais registrados. O caso de Hilária exemplifica a questão. O filho mais velho junto a ela, João, tinha treze anos quando foi vendido sozinho em praça pública para pagamento de parte da imensa dívida de seu proprietário. Os outros quatro filhos, com idades que variaram entre cinco e dez

anos, foram entregues a um credor do inventariado. A escrava Hilária foi arrematada e libertada por João Machado de Freitas, outro credor. É possível que essas separações respondam, junto com a morte dos pais, pela existência de infantes aparentemente sem nenhum vínculo familiar como foi o caso de Manoel (11 anos) e o de Benedita (13 anos), únicos escravos arrolados nos inventários de seus senhores José Domingues de Miranda e Dona Augusta Vaz Louzada, respectivamente.

O inventário de um dos senhores mais importantes e abastados da região Sul oferece indícios para a reflexão. A extensa escravaria do Capitão José Vieira Machado computava 88 indivíduos,¹ entre os quais havia 33 menores de 15 anos. Dezenove destes foram descritos com vínculos familiares; outros oito foram arrolados sem qualquer menção à família, mas anotados imediatamente após mulheres adultas, como ocorreu com Rita, 14 anos, avaliada logo depois de Rita de Nação, de 50 anos. Provavelmente, a inexistência de laços familiares para alguns desses cativos foi resultado da displicência dos avaliadores, mas o mesmo não ocorreu para os seis escravos que completam a lista dos infantes. Para estes, cujas idades variaram entre seis e treze anos, houve o cuidado de registrar que eram escravos “sem mãe”.

Embora não tenha sido anotação recorrente nas fontes, não deixa de despertar interesse a preocupação em afirmar a inexistência de vínculos familiares para os cativos mencionados. É impossível precisar a origem dos escravos “sem mãe”, mas não é difícil imaginar que tenham nascido fora daquela escravaria e lá estivessem a tempo insuficiente para adaptação. É provável que representassem investimento do Capitão Machado no rejuvenescimento de sua mão de obra. Todavia, são apenas indícios. A documentação consultada permite apenas constatar o envolvimento de infantes no comércio regional, mas sem dimensionar sua extensão.

Retornaremos ao assunto do comércio de crianças adiante. Por enquanto, o que a documentação permite afirmar concretamente é a maior exposição de laços familiares para os menores de 15 anos devido à ligação com os pais, sobretudo com as mães.

As informações encontradas na pesquisa evidenciam maiores possibilidades de construção de vínculos parentais pelas mulheres no grupo dos adultos.² Eram elas que acionaram com maior frequência os principais instrumentos para se construir relações familiares, ao menos aquelas captadas pela fonte, a saber: a consanguinidade e o casamento. Graças a isso, os percentuais dessa parcela da população escrava são mais próximos daqueles constatados para os infantes.

¹ Incluindo 15 adultos e 13 crianças em poder de co-herdeiros. Todos os escravos descritos como “sem mãe” estavam em poder do Capitão José Vieira Machado.

² Os dados estão expostos na dissertação (RIBEIRO, 2012).

Os homens, conquanto apareçam com menor frequência entre os escravos aparentados, também constituíram família e, algumas vezes, as chefiaram sozinhos. Entre 1790 e 1821, foram encontrados os seguintes casos: José Ferreira, pai de Isabel e avô de Manoel Vitor; Vicente, 30 anos de idade e seis filhos; Manoel Benguela, 55 anos, e o filho Bento; João Menor e o filho Cirilo. Na segunda metade do século, encontramos o africano Marcos, 40 anos, com o filho Martinho, 12 anos.³

Ressalva importante deve ser feita sobre os pais solteiros e também sobre as mães na mesma condição. Todos os homens e mulheres com filhos e para os quais não houve registro de casamento ou viuvez foram designados dessa forma. É possível, no entanto, que alguns desses vivessem ou tivessem vivido relacionamentos consensuais. O exemplo de Vicente é interessante. Dois filhos receberam registro de idade, um deles com cinco anos e a caçula, Joaquina, com seis meses. Se a mãe estivesse na escravaria, dificilmente não seria vinculada ao bebê. O mais provável, portanto, é que a companheira de Vicente tenha falecido antes da abertura do inventário e que sua união não fosse sancionada perante a Igreja. A possibilidade de venda existe, mas é pouco provável devido à faixa etária da criança, descrita em outras situações como “de peito”, isto é, ainda lactante e dependente de cuidados maternos.

Assim como no exemplo anterior, muitas mães solteiras, na verdade, deveriam viver relacionamentos consensuais, fossem eles estabelecidos nos limites das senzalas ou fora deles. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1853, p. 125) testemunham esse tipo de relação e procuraram assegurar a sua oficialização perante a Igreja.

Conforme a direito Divino e humano, os escravos e escravas podem casar com outras pessoas captivas, ou livres, e seus senhores lhe não podem impedir o Matrimônio, nem o uso delle em tempo, e lugar conveniente, nem por esse respeito os podem tratar peor, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro por ser captivo, ou por ter outro justo impedimento o não possa seguir e fazendo o contrário pecão mortalmente, e tomam sobre suas consciencias as culpas de seus escravos que por este temor se deixam muitas vezes estar, e permanecer em estado de condemnação [...].

A significativa presença de solteiras entre as mães escravas indica que a tentativa de normatização da Igreja não foi exatamente um sucesso, sendo maior o número de uniões consensuais.⁴ Não obstante, alguns escravos conseguiram exercer o direito

³ Os registros de idade e origem não foram descritos para todos os pais e, por isso, apenas alguns escravos citados aparecem com tais informações.

⁴ Os índices de consensualidade na população livre sugerem dificuldade geral de implantação das normas tridentinas na Colônia e, posteriormente, no Império. Cf. Silva (1984) e Vainfas (1997). Contudo, nossa pretensão não é apontar índices de consensualidade ou formalidade dos relacionamentos envolvendo escravos posto que a formação familiar, conforme a entendemos, não pressupõe a bênção da Igreja. O objetivo ao trabalhar com os casamentos oficializados é mostrar a possibilidade de uniões fora dos limites da senzala que, de modo algum se resumiam aos oficiais. Ademais, pressupõe-se que somente as uniões legitimadas eram indicadas pelas fontes e daí sua importância no momento da partilha.

de oficializar a relação conjugal com pessoas de fora da propriedade de seu senhor e, por isso, podemos conhecer sua existência. Na região Central, entre 1790 e 1821, encontramos Manoel, um “Angola” de 70 anos, casado com “escrava forra”. Na segunda metade do século há o registro de Ignacia, 50 anos, casada com Eleuterio (não se menciona o estatuto jurídico do marido); e Margarida, 70 anos, casada com homem livre. O registro da relação conjugal em documento onde essa informação não era obrigatória constitui fato carregado de significados, revelando seu reconhecimento social e provável convivência com o cônjuge não submetido ao mesmo senhor – ou a senhor algum.

Os inventários da região Sul não registraram nenhum casal na mesma situação que os acima mencionados, mas encontramos um caso, entre 1859 e 1871, no Livro de Casamento de São Pedro de Cachoeiro: Vicente e Maria, escravos de João Bernardes de Souza e Doutor José Feliciano Horta de Araujo, respectivamente. As bodas deste casal foram celebradas no dia cinco de abril de 1869, mesma data em que mais três casais pertencentes a Dr. José Feliciano Horta de Araújo e um casal pertencente a João Bernardes de Souza oficializaram sua união.

Mormente, tenha sido menos complicado estabelecer relacionamentos fora dos limites da propriedade, ou melhor, legalizá-la na região Central, dominada por pequenas propriedades, de formação antiga, onde era razoável a mobilidade dos cativos. Essa última característica poderia contribuir para que indivíduos de escravarias com limitado potencial de parceiros pudessem superar a solidão e diminuir os obstáculos à oficialização do relacionamento em comparação às áreas nas quais o deslocamento era mais restrito. Isto é, não se pretende negar a correlação entre tamanho da propriedade e parentesco verificada até mesmo na região Central e, tampouco afirmar a inexistência de relações fora dos limites da propriedade senhorial na região Sul – onde o número de crianças e de mães solteiras em pequenas propriedades indicam o contrário. O que se pretende afirmar é que os escravos do Centro do Espírito Santo lograram, em maior proporção, estabelecer e oficializar relações fora dos domínios senhoriais.⁵ Os registros matrimoniais de uma freguesia desta região sustentam nossa afirmação, demonstrando uma diferença em relação a outras áreas, como Campinas, na qual “os senhores praticamente proibiram o casamento formal entre escravos de donos diferentes ou entre cativos e pessoas livres” (SLENES, 1999, p. 75).⁶

⁵ O trabalho de Rafaela Domingos Lago ajuda a dimensionar essa mobilidade e, portanto, a interação entre pessoas de condição jurídica distinta. Analisando os Livros de Batismo, a autora percebeu um número considerável de escravos batizando livres na Freguesia de Vitória (LAGO, 2009).

⁶ Em outros lugares foi verificado o mesmo padrão. Silvia Maria Jardim Brügger constatou em São João Del Rei, nos séculos XVIII e XIX, que todos os casais legitimamente constituídos pertenciam a um mesmo proprietário. (BRÜGGER, 2007). Em Lorena, em 1801, não foi encontrado referência a casais escravos pertencentes a donos diferentes. Baseados nos cônjuges ausentes, os autores estimaram no limite máximo de 10,3% essa possibilidade. Quanto aos casamentos mistos, foram encontrados 7 entre o total de 97 (COSTA, 1987).

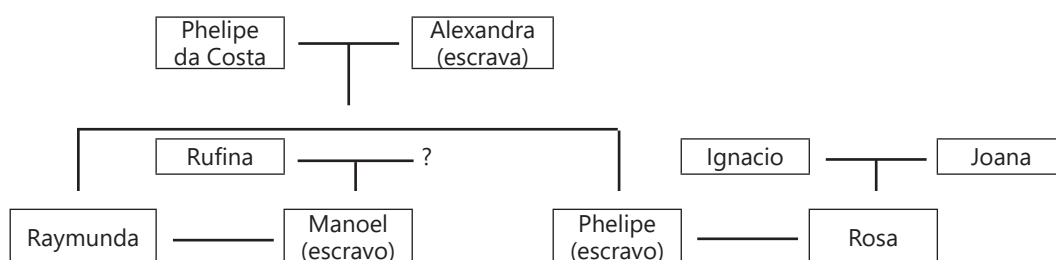
O documento citado ultrapassa a periodicidade adotada no trabalho, mas reforça os dados dos inventários e lança alguma luz sobre a realidade não captada por eles. Entre 1866 e 1888, 71 dos 618 casamentos celebrados em São João de Cariacica, freguesia do município de Vitória, envolviam algum escravo na condição de nubente, pai ou mãe. Em 38 casos, o noivo era escravo e a noiva era livre ou liberta – não é possível ter certeza de sua condição jurídica, pois o termo não foi usual no documento consultado.⁷ Um casal foi integrado por uma mulher cativa e um homem livre/liberto. Além destes, há um caso em que a mãe da noiva é escrava, porém não há clareza sobre a condição jurídica da filha.⁸

Talvez, o livro consultado fosse de livres e, por isso, todos os noivos escravos estivessem se casando com pessoas de estatuto jurídico diverso. Isso, no entanto, não é relevante para nossos propósitos. O importante é perceber a mobilidade daquelas pessoas para construir relações fora da propriedade de seu senhor e do cativo. Além disso, de forma semelhante aos novos casais, entre seus pais foi observada tendência às uniões mistas.

O Livro de Casamento registra 25 famílias com filiação completa para o nubente e na qual pelo menos um membro é escravo: entre elas havia 17 casais mistos do ponto de vista jurídico. Isto é, pais e filhos participavam de movimentos análogos na construção de relações fora do cativo. A família de Phelipe da Costa e Alexandra ilustra a complexidade dessas relações.

212

Quadro 1 - Família de Phelipe da Costa e Alexandra



Fonte: CÚRIA Metropolitana de Vitória. *Livro de Casamento de Cariacica L 03*, 1866-1891.

O casal, formado por Phelipe da Costa, homem livre ou liberto, e Alexandra, escrava de Francisco Pinto Duarte, aparece nos registros eclesiásticos conduzindo

⁷ O termo “liberto” aparece apenas uma vez na documentação. Em geral, mesmo quando se afirma a condição escrava da mãe, não há menção a termos indicativos da origem escrava para o filho ou filha, sendo o registro feito de forma semelhante ao de livres.

⁸ Entre 1866 e 1871, foram nove casamentos envolvendo um homem escravo e uma mulher livre. Enquanto no sul, entre 1859 e 1871, não houve nenhum registro desse tipo: dos 46 casamentos, 45 uniram escravos do mesmo senhor; o outro foi o citado que uniu escravos de senhores diferentes.

dois filhos ao altar. No dia 15 de maio de 1875, sua filha Raymunda Pinto de Jesus se uniu a Manoel, escravo de José Maria Ferrás e filho natural da escrava Rufina, cujo proprietário não foi identificado. Quase três anos depois foi a vez do filho Phelipe, homônimo do pai, receber as bênçãos matrimoniais. Ele, ainda escravo, desposou Rosa Maria da Conceição, mulher livre e filha legítima de Ignacio Pinto das Candeias e Joana Francisca Côrrea.

A família de Phelipe e Alexandra evidencia algumas questões. Primeiramente, corrobora a afirmação sobre a mobilidade espacial na região Central: os escravos envolvidos pertencem, ao menos, a dois senhores diferentes. Possivelmente foi essa relativa facilidade para o deslocamento que permitiu à população cativa contornar as limitações de parceiros na área de pequenas propriedades e, desta forma, originar a significativa quantidade de crianças cativas existentes até 1871. Observa-se ainda que a família escrava se constituía de fato como elemento de socialização e a escolha de escravos por livres ou libertos significava o sucesso desse empreendimento. A união de livres ou libertos com escravos que marcou a história dessa família lança a importante questão da consolidação dos laços parentais na formação da comunidade. A filha da escrava Alexandra, Raymunda, casara-se com o filho de outra escrava, Manoel, embora, pelos dados eclesiásticos, apenas o último mantivesse a condição de cativo.

A mobilidade social é outro tema que perpassa a história dessa família. Aparentar-se significa tecer laços de afetividade e solidariedade, formar potenciais aliados para enfrentar as dificuldades cotidianas e o próprio cativo. Todavia, esse fenômeno não foi um processo unidirecional, nem sempre pode se ampliar com as gerações, conforme afirma Cacilda Machado (2006, p. 258, 283-284):

Para os escravos e livres de cor, o casamento seria uma das estratégias socialmente disponíveis para assegurar a liberdade para si e para a sua geração, ainda que nesse empenho eles se tornassem partícipes do processo de produção e reiteração das hierarquias sociais. [...] Unindo-se a um cativo, além disso, um forro ou livre corria o risco de mudar de status, sem que houvesse alteração de sua condição jurídica.

Os filhos de Phelipe e Alexandra casaram-se no período de vigência da Lei do Ventre Livre e, ademais, pelo princípio do *partus sequitur ventrem*, sua prole não seria escrava mesmo antes de 1871. Não obstante, unir-se a um escravo é uma atitude que trazia consequências negativas para a ascensão social – sequer se poderia garantir a isenção do poder senhorial sobre o companheiro e os futuros filhos.

Se considerarmos a cor como expressão da condição social, como fez Roberto Guedes (2008), constatamos que não apenas a união a escravos afetava o *status*, mas também as uniões com seus descendentes. Esse deve ter sido um dos motivos para que um noivo “natural do Reino da Alemanha” tenha sido registrado como “pardo”

pelo pároco de Cariacica, em 1885. Ocorre que o padre designava a “cor” dos nubentes de forma conjunta e devem ter sobressaído no julgamento do eclesiástico as origens da noiva brasileira, filha natural, somada à penúria do casal de lavradores que teve seu matrimônio celebrado gratuitamente “por serem pobres”.⁹ Nessas condições, deve ter parecido mais adequado “empardecer” o alemão do que “embranquecer” a brasileira que, provavelmente, carregava na cútis a marca de ancestrais cativos.

Sendo o casamento um instrumento social importante para os escravos e descendentes, as escolhas feitas pela liberta Raymunda, filha de Phelipe e Alexandra, e por Rosa, filha de Ignacio e Joana, recebem contornos especiais. Mais do que buscar alianças fora das senzalas, ou fortalecer os laços dentro da comunidade cativa, acreditamos estar diante de manifestações de interesses e desejos pessoais dos nubentes. Afinal, o que motivaria uma mulher nascida em cativeiro – liberta, pode-se especular, à custa de sacrifícios dela e de familiares – a se reaproximar da escravidão? Se fosse um estrangeiro desenraizado, pobre, se poderia aceitar que existisse questões de interesses ligados à terra do proprietário do cônjuge, à sobrevivência. Não era esse o caso. É mais provável que a motivação dos protagonistas desses casos, ocultada nos registros eclesiásticos, fosse semelhante à expressa em outro tipo de fonte.

A partir de inquéritos policiais e de bilhetes, Heloísa de Souza Ferreira (2012, p. 157-161) narra em seu trabalho a história de amor envolvendo Violante, escrava do Major Aureliano Martins de d’Azambuja, e Manoel da Penha Braga, um jovem livre com quem foge. Os sentimentos são explícitos nos documentos utilizados pela autora e, acreditamos, devem ter motivado outras tantas uniões: desejo, paixão, amor...

Embora os registros eclesiásticos não explicitem a força motivadora de seus personagens, um olhar atento pode descobrir, ou suspeitar, de seus interesses particulares na realização do matrimônio. Ao menos para alguns, como Raymunda e Manoel, o último dos sete sacramentos não foi “acima de tudo, um arranjo familiar calcado em interesses de ordem socioeconômica e/ou política. [...] um projeto e uma escolha que visavam a satisfação da família” (BRÜGGER, 2007, p. 122).

Nesse sentido, as escolhas de outros dois casais também despertaram atenção especial. O primeiro deles foi formado por Aurelio Francisco da Veiga, livre, 40 anos, carpinteiro, e Maria, escrava, 44 anos, de serviço doméstico, ambos filhos legítimos e residentes na Freguesia de Vitória, solicitaram licença de seu pároco para se casar em São João de Cariacica. A causa responsável por levar o casal a atravessar a Baía de Vitória para se casar não é conhecida. Tampouco a naturalidade dos nubentes é mencionada nesse caso. Possivelmente ela guardasse a chave de resposta para a questão. Talvez, os

⁹ Entre os 618 casamentos registrados no Livro de Casamento de Cariacica, apenas cinco foram gratuitos pela pobreza dos noivos. Em nenhum dos casos, o noivo ou noiva é escravo.

noivos decidiram se deslocar de Vitória para se casar na freguesia de origem, próximo aos parentes e amigos.

O segundo casal destacou-se dos demais porque os nubentes nasceram e moravam em lados opostos da Baía de Vitória. Além disso, um dos personagens do enredo percorreu o mesmo caminho do casal anterior para celebrar o enlace. O registro do matrimônio é o seguinte:

Aos cinco dias do mês de Outubro do anno de mil oitocentos e oitenta e quatro, pelas sete horas da manhã, à Matriz dessa Freguesia de São João Baptista de Cariacica, depois das três denunciaçãoes canônicas, e demais diligencias prescriptas pelo Sagrado Concílio de Trento, Constituições e Pastorais do Bispado, sem impedimento e parentesco algum, em minha presença, e na das testemunhas José Pereira de Barros Couto e Manoel Pinto Cardozo infra assignados, estando os contrahentes preparados com a confissão, na forma do Ritual Romano, segundo o Sagrado Concílio de Trento, receberão-se em matrimonio por palavras de presente Francellina Maria da Penha, livre, solteira, com quatorze annos de idade, brasileira, lavradora, e Urbano, solteiro, com vinte e cinco annos de idade, brasileiro, lavrador, e escravo de D. Ana Ribeiro da Fraga, a contrahente é filha natural de Florinda Maria da Conceição, e o contrahente é filho natural de Thereza da Conceição de Jesus. A contrahente nasceo e foi baptizada nesta Freguesia, donde he moradora e fregueza, e o contrahente nasceo e foi baptizado à Freguesia de Nossa Senhora da Victoria, donde é morador e fregues. Receberão as bênçãos nupciais intra Missam. E para constar, lavrei este termo que assignei e as testemunhas supra declaradas. Vigário João Ferreira Lopes Wanzelles [...] (CÚRIA, 1866-1891, L 03).

215

A função de lavrador não está entre as que mais proporcionavam mobilidade espacial aos cativos. Entretanto, Urbano conseguiu demarcar razoável espaço de liberdade. Mesmo em condições não favoráveis, o escravo construiu relação com pessoa de condição jurídica diversa e moradora de outra freguesia para a qual se deslocou para celebrar a união. Como e onde os noivos se conheceram e como mantiveram o relacionamento e viveriam o matrimônio são curiosidades despertadas pela fonte, porém não respondidas. Infelizmente, apenas um “retrato” da família foi encontrado, nos limitando a observar um fragmento dessa história.

O que o Livro de Casamento de São João de Cariacica ilumina é uma sociedade com certo grau de mobilidade espacial e interação entre livres, libertos e escravos, o que, aumentava o número de potenciais parceiros para os integrantes de pequenas e médias escravarias. A julgar pela significativa presença de crianças na população escrava do Espírito Santo, não parece absurdo que esse cenário possa ser transposto para o período anterior à Lei do Ventre Livre, ainda que muitos relacionamentos não fossem oficializados e outros não fossem descritos como tais nos inventários.

Não é possível estimar quantos escravos descritos como solteiros estavam envolvidos em relações consensuais. Entretanto, o número de filhos permite levantar algumas suspeitas. Primeiramente, é necessário esclarecer o motivo de não se adotar

as designações nucleares e matrifocais/patrifocais. Optou-se por usar a distinção entre famílias “chefiadas por solteiros” e por “casados” porque encontramos vários casos de homens e mulheres casados, mas com a prole relacionada a apenas um cônjuge. Uma das possibilidades para explicar o fato está ligada ao documento, podendo ser simplesmente um modo de anotação do avaliador ou um descuido. Todavia, acreditamos ser mais provável que os filhos não fossem dos dois parceiros. Dois exemplos reforçam a hipótese de que se tratava de frutos de uniões anteriores.

No inventário aberto em 1871, por ocasião da morte de Luiza Carolina Pinto Coelho, foi arrolada a família de Salvador, 35 anos. O escravo, cuja origem foi omitida, era casado com Geraldina, 27 anos, também de origem desconhecida, e pai de Henrique, 18 anos. Provavelmente não foi um descuido este crioulo ter somente a paternidade reconhecida, pois a esposa do pai não tinha idade para ser sua mãe. Ele, de fato, deveria ser filho de Salvador com outra mulher, com quem não deve ter oficializado a união perante a Igreja. Se fosse diferente, o Vigário Manuel Leite de Sampaio, responsável por lançar os assentos dos matrimônios da Freguesia de São Pedro do Cachoeiro, teria mencionado o estado de viuvez para Salvador quando fez o registro de seu casamento com Geraldina, em 17 de fevereiro de 1861, tal como fez para outros escravos.

Outro caso ilustrativo vem do inventário de Joana Pereira das Neves, aberto em 1856. Sua escrava Ana, 50 anos e de origem ignorada, era casada com Francisco, crioulo de 58 anos, com quem tinha dois filhos, Benefacia com 10 anos, e Jesuina com dois anos. Além destes, Ana era mãe de David, 16 anos, cuja paternidade não foi indicada. Como no caso precedente, o filho mais velho deveria ser fruto de relacionamento anterior não apagado pelo “processo de ‘esquecimento’ seletivo”, mencionado por Robert Slenes (1999, p. 95-96). O autor lembra que alguns filhos batizados como naturais são “legitimados” após o casamento dos pais o que pode ter ocorrido com várias famílias, mas não com a dos exemplos mencionados. Nestes, o relevo dado a filiação sugere outra situação comentada pelo autor: o divórcio entre os cativos, isto é, a “separação voluntária de cônjuges”, cuja aceitação maior na África do que na Europa pode estar entre as causas da viva memória a respeito dos relacionamentos anteriores ao sagrado matrimônio.

Ao todo, foram computados nas duas regiões espiritosantenses 21 casais dos quais apenas um cônjuge é descrito como pai ou mãe de todos os filhos. Dentre esses, oito casos indicam relacionamento anterior da mulher e 13 do homem. Os dados sugerem que, ao menos, 8% dos escravos registrados como casados tiveram mais de um parceiro ao longo da vida.¹⁰ Os motivos dos desenlaces não são revelados pelos

¹⁰ Entre os 46 casamentos de escravos registrados no Livro de Casamento de São Pedro de Cachoeiro, entre 1859 e 1871, há duas viúvas que se casaram no dia 11 de setembro de 1869; e mais um viúvo, que se casou no mesmo ano.

inventários, mas não deviam se restringir às motivações alheias à vontade dos casais, fossem eles abençoados ou não pela Igreja.

O caso da preta Rosa demonstra que, embora seja muito mais complicado perceber as mudanças de companheiros entre os escravos descritos como solteiros, elas também ocorriam. O testamento de Joseph da Cunha Guimarães, português radicado no Sul da Província, informa que por “fragilidade humana” ele havia tido quatro filhas com sua escrava Rosa, de “nação Moange”, as quais reconhecia como se “fossem de legítimo matrimônio” e nomeava como herdeiras, a saber: Ana Rosa da Cunha Costa, 27 anos; Jacintha Rosa da Cunha, 25 anos; Vicência Rosa da Cunha Guimarães, 22 anos; e Deolinda Rosa da Cunha Guimarães, com 16 anos, única solteira dentre as irmãs no momento da morte do pai.

No documento, o senhor Joseph liberta Rosa e lhe deixa quatro alqueires de terras no sítio no sertão de Itapemirim, “em atenção” a ser mãe de suas filhas. A “atenção” à escrava era realmente grande, pois os filhos que ele não reconhecia como seus entraram no testamento. Um deles, Phelipe, também era escravo e recebeu a liberdade junto com a mãe. A condição jurídica do outro filho de Rosa, Guilherme, não fica clara, porém se sabe que ele não vivia na mesma propriedade que a mãe e também foi lembrado pelo senhor Joseph que lhe deixou a quantia de 1:000\$000 de réis (um conto de réis).

Somente por meio do testamento, raridade entre os documentos pesquisados, foi possível conhecer um pouco mais da história de Rosa e saber que ela teve, ao menos, dois relacionamentos ao longo da vida. Se dependêssemos do inventário somente, nem sequer o número de filhos seria conhecido, pois só Phelipe é arrolado entre os bens. O exemplo desta escrava serve como um pedido de cautela ao observar o número de mães solteiras. Assim como Rosa, outras, cujo número não é possível calcular, devem ter mantido relacionamentos estáveis, com longa duração.

A quantidade de filhos nas famílias chefiadas por casais, fossem eles de um ou de ambos os cônjuges, não foi muito maior do que nas famílias chefiadas por solteiros. As principais diferenças aparecem na região Central. Entre 1790 e 1821, enquanto 60% dos solteiros tinham um filho, 37% dos casados registraram a mesma quantidade e 44% apresentaram dois filhos. Na segunda metade do século XIX, 36,7% dos solteiros registraram dois ou três filhos e 52,9% dos casados tinham o mesmo número. No Sul, a situação se invertia: 23,1% dos casais tinham dois ou três filhos, contra 39,6% dos solteiros com a mesma quantidade.

As pessoas descritas como solteiras foram as que apresentaram as proles mais extensas: 14 chefes solteiros possuíam seis ou mais filhos, enquanto apenas sete casais estavam na mesma condição. A prole avantajada e o intervalo genésico, quase regular, aumentam as suspeitas sobre o estado conjugal dessas pessoas. Um bom

exemplo vem de outra Rosa da região Sul, desta vez crioula. Com 37 anos na data da abertura do inventário de sua senhora, ela tinha os seguintes filhos: Romualdo, 20 anos; Galdino 16; Geraldo, 14, Alzira, 12; Jordina, dez; Florencia, sete; Alfredo, quatro; e Ramiro, um ano.

Infelizmente, apenas um fragmento da história de Rosa, assim como de seus companheiros de cativeiro, é iluminado pela documentação. Tudo o que podemos falar sobre eles é limitado. Todavia, é possível fazer algumas considerações sobre as uniões matrimoniais que envolveram escravos.¹¹

Poucos escravos e escravas se casaram ainda jovens. Dentre estes, a maioria residia na região Central da Província, sobretudo na passagem do século XVIII para o XIX. Considerando o conjunto da população escrava, os cônjuges concentravam-se na faixa dos 35 a 54 anos. Mesmo na região mais antiga da Província, na qual os escravos dispunham de razoável mobilidade, eles não assumiam muito cedo o compromisso do matrimônio o que indica não apenas as dificuldades para alcançar a proteção eclesiástica para a família, mas as escolhas dos nubentes.

Outrossim, assumir o compromisso matrimonial numa idade mais madura, aponta para um costume das mulheres de conceber o primeiro filho antes do casamento, conforme notado em outras parte do Brasil. Considerando as idades dos filhos mais velhos junto às mães, encontramos a média próxima dos 19 anos para as escravas do Centro da Província, nos decênios finais da Colônia. Na segunda metade do século, a média aumentou para perto de 26 anos, enquanto no Sul foi de 24 anos.¹²

As idades médias da primeira concepção parecem altas e, de fato, devem estar acima da realidade, uma vez que os cálculos se basearam em documentos que registram apenas os filhos sobreviventes, sem considerar o índice de mortalidade. Enfrentando o mesmo problema nos registros de matrículas de Campinas, Robert Slenes calculou que cerca de metade dos filhos mais velhos não eram os primogênitos e que estes, no caso de filhos de mães casadas, haviam nascido de três a seis anos antes do casamento dos pais. Se adotarmos as considerações do autor, temos que um número ainda maior de cativas do Espírito Santo conhecia a maternidade antes do casamento, comportamento não exclusivo visto que foi verificado para mais da metade das mães de Campinas (SLENES, 1984).

Para a população masculina, a situação é um pouco diferente. Na região Central, as idades médias dos homens ao se tornarem pais (36 anos para o primeiro intervalo

¹¹ O Livro de Casamento de Cachoeiro não registrou idades e procedências dos noivos, logo não permite ampliar a discussão feita a seguir (RIBEIRO, 2012, p. 161).

¹² O início da maternidade ocorreu em períodos distintos para crioulas e africanas. No Centro, na primeira metade do século, as médias encontradas (excluindo-se as mães cativas para as quais não foi mencionada a origem) foram de 26 para as africanas e 25 para as crioulas; na segunda metade, foi de 30 para as primeiras e 25 para as segundas. No Sul, as estrangeiras iniciavam sua vida procriativa por volta dos 28 anos; as crioulas, próximo aos 22 anos.

e 33 para o segundo) coincide com a faixa etária predominante entre os casados – ou está mais próxima dela se aplicarmos para os homens as correções utilizadas por Slenes para as mulheres –, indicando que a paternidade era reconhecida por meio do matrimônio. Esse condicionamento ajuda a explicar a disparidade entre homens e mulheres envolvidos em relações familiares. Ambos fizeram uso dos dois instrumentos de formação de parentes, a consanguinidade e o conúbio, mas para a população masculina, com poucas exceções, o registro de um parece dependente do outro.

O comportamento masculino no Sul distinguiu-se da região Central. Naquela Região, os homens tornavam-se pais por volta dos 24 anos, idade próxima das mulheres e antes do casamento. Como visto anteriormente, não havia casos de pais solteiros nas terras meridionais do Espírito Santo, isto é, os homens deveriam permanecer menos tempo nessa condição do que as mulheres na de mães solteiras.

A concentração de homens e mulheres casados na mesma faixa etária aponta que as diferenças de idades entre os cônjuges, de forma geral, não foi acentuada (RIBEIRO, 2012, p. 164). Mais de 50% dos casais, para os quais houve descrição e diferença de idade, tinham os maridos mais velhos que as esposas entre um e dez anos. As maiores diferenças envolvendo homens mais velhos que suas parceiras foram pouco frequentes e ocorreram, via de regra, nas faixas etárias mais elevadas para ambos. As únicas exceções foram, no Centro da Província, o casal formado pelos crioulos André e Benedita, com 50 e 24 anos, respectivamente; e no Sul, Gabriel, 50 anos (origem não mencionada), e a africana Josepha, 25 anos. Nos outros casos, encontramos escravos já idosos, como os crioulos José dos Santos, 90 anos, e Izidora, 70 anos; ou o africano Manoel, 70 anos, e Ignacia, 50 anos (origem não mencionada).

A frequência de mulheres mais velhas que os maridos foi menor, contudo, existiu. No Sul, esse contingente se concentrou na faixa de até dez anos de diferença. Já na região Central, sobretudo na primeira metade do XIX, a situação foi mais diversificada. Aliás, a maior distância etária entre os cônjuges foi registrada nessa época. Trata-se do casal formado pelo crioulo Simão, 16 anos, e Maria, 50 anos (origem não mencionada). É importante destacar que Simão foi o escravo mais jovem casado com uma mulher mais velha – para ser mais exata, ele foi o cônjuge escravo mais novo da amostra; em segundo lugar estava uma jovem de 20 anos. Nos outros três casos em que a diferença etária da mulher em relação ao marido foi igual ou superior a 20 anos, os homens tinham 30, 40 e 45 anos, isto é, já não eram moços.

Embora a amostra seja limitada, acreditamos que indica uma tendência no Espírito Santo distinta da verificada para o Rio de Janeiro, por Florentino e Góes, na qual os homens mais velhos tendiam a desposar escravas mais novas, enquanto aos rapazes restariam as mulheres idosas (FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 154). Além dos dados expostos, resta dizer que para os cônjuges cujas idades eram diferentes, e também para os nove casais

com a mesma idade, houve uma distribuição variada pelas faixas etárias, dificultando ainda mais uma aproximação com o verificado na província vizinha.

Quanto à procedência, há informações para 71 casais distribuídos pelas duas regiões. Sendo a maior parte da população escrava no Espírito Santo crioula, não é estranho que a maior parte dos escravos casados fosse procedente do Brasil. Na verdade, o percentual de africanos envolvidos em relações familiares sempre foi limitado: na região Central, na passagem do século XVIII para o XIX, apenas 12% de todos os escravos estrangeiros apresentaram algum parente e, na segunda metade do século, a proporção foi ainda menor, 4,4%; no Sul, o índice ficou em 17%.

Embora tenha aparecido em menor quantidade no cômputo geral, a participação dos africanos nas uniões sacramentadas foi bastante significativa no Sul. Considerando os casais para os quais houve registro de procedência para ambos, eles predominaram. Ainda que o cálculo seja feito com o total de casais, a presença de africanos ainda será marcante, posto que superaria um terço das uniões. Sobre estas, é interessante notar o predomínio da endogamia no Sul: somente três casais uniram crioulos e africanos. Já na região Central, onde o número de pretendentes da mesma origem era menor, os casamentos exogâmicos parecem ter sido mais comuns. Entretanto, é possível que seja mais do que carência de pretendentes.

220 Deve-se considerar outra informação: entre os 14 casais mistos, os cônjuges africanos mais jovens tinham 20, 36 e 38 anos; os demais se distribuíam pelas faixas entre 40 e 70 anos. A maioria, portanto, não era formada por escravos recém-chegados, mas já *estabelecidos* na comunidade (ELIAS; SCOTSON, 2000). As palavras de Carlos Engemann (2005, p. 184-185) são esclarecedoras nesse sentido:

É possível que antigas escaramuças observadas entre crioulos e africanos tenham sido, na verdade, uma situação gerada entre estabelecidos e *outsiders*, mais condizente com uma sociedade multicultural como a que vinha se formando. Dito de outro modo, os africanos não sofriam uma resistência ou discriminação maior ou menor por parte de seus companheiros de cativeiro, o que pode ter sido visto foi uma demanda por tempo de adaptação. Tempo esse, que pode ser maior ou menor, provavelmente em acordo com a proporção de africanos.

Acredito que as diferenças observadas entre as duas regiões do Espírito Santo passem pela explicação de Engemann. Contribui para reforçar esse pensamento o fato de algumas mulheres africanas, minoria no grupo de estrangeiros e, portanto, com muito mais *opções* de escolha, terem desposado homens crioulos. Ocorre que as uniões matrimoniais não eram uma questão numérica e étnica. Fatores, para além de uma origem comum, entraram no cálculo: tempo de convivência, afinidades, desejos, sentimentos, enfim, uma lista de variáveis praticamente invisíveis à lente que utilizamos. Um casal, entretanto, nos permite uma ponderação. João Bahia e Thereza de Nação,

ambos com 38 anos de idade. Não é possível saber quando eles chegaram à “Fazenda Boa Vista”, estabelecida em São Pedro do Itabapoana, mas é possível pensar que o trauma do tráfico (GRAHAN, 2002) experimentado por ambos possa tê-los aproximado, assim como a experiência de ser um *outsider*.

Se as fontes dificultam enxergar os vínculos familiares construídos pelos escravos, elas não constituem empecilho intransponível. Com algumas variações espaciais e temporais, foi possível observá-los e apontar alguns traços gerais. Contudo, como alertam Florentino e Góes (1997, p. 115),

[...] pouco adianta descobrir que o parentesco se traduz no aparecimento de esposas, maridos, filhos, irmãos, avós, netos, tios, sobrinhos e primos, se estas relações não passarem de instantes fugidios e frágeis, presas fáceis do mercado que, onipresente aparta. Neste caso, a instabilidade dos arranjos familiares implicaria a inviabilização da reiteração temporal do locus responsável por boa parte da efetiva socialização e simbolização cotidianas dos escravos. Comprometer-se-ia, em última instância, a própria possibilidade de transmissão generacional de padrões culturais e bens simbólicos em geral – isto é, do meio essencial para a constituição da identidade social.

Deste modo, após procurar mapear os arranjos familiares mais comuns entre os escravos da Província do Espírito Santo, dedicaremos o próximo tópico a sua duração e estabilidade.

Enlaces e desenlaces: a estabilidade das famílias escravas no Espírito Santo

No dia 19 de agosto de 1860 faleceu Dona Joaquina Margarida da Silva Lima, segunda esposa de José Barboza Lima e mãe da pequena Leocádia. Quase quatro anos depois, tem início o processo de inventário dos bens do casal que iria dividir a herança entre o viúvo e a órfã, então com cinco anos. Os bens arrolados incluíam 65 escravos, dentre os quais havia registro de vínculos familiares para cerca de 70%. Ao todo eram 46 escravos organizados em dez famílias: seis delas matrifocais e quatro nucleares. Destas, ao menos duas estavam ligadas entre si, formando famílias extensas.

Com exceção das três famílias herdadas pela filha do casal,¹³ o restante aparece no inventário de José Barboza de Lima, falecido pouco mais de sete anos depois de sua esposa. No documento, datado de 1867, constata-se que um dos núcleos familiares sofreu o desfalque de um membro, porém recebeu novo integrante assim como todos

¹³ Leocádia recebe como herança materna o casal Joaquim (50 anos) e Vitoriana (45 anos) e seus filhos Nicolau (20 anos), Saturnino (13 anos) e Rachel (três anos). A família incluía o caçula Autão (oito meses) que foi herdado pelo viúvo, mas não aparece em seu inventário. A órfã também herdou Emília (40 anos) e o filho Vitor (dois meses); Caetana (42 anos) e os filhos Manoel (cinco anos) e Izidora (cinco meses).

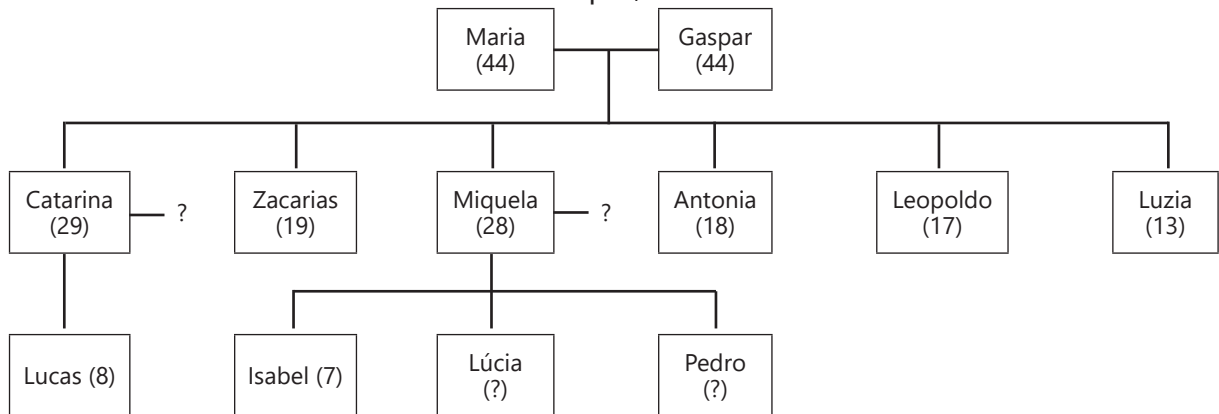
os demais. Henriqueta, mãe de quatro filhos no primeiro inventário, concebe mais um. Rozaria tinha três filhos e se torna mãe de mais três. Eduardo e Barbara que tinham sete filhos e três netos ganham mais uma neta. A família de Narciso e Umbelina, em 1863, incluíam os filhos Tiburcio e Benedita; três anos depois não aparece qualquer menção a filha mais velha, mas houve o acréscimo de uma neta com o mesmo nome da filha “desaparecida”. Maria e Gaspar, pais de seis filhos e avós de duas crianças no primeiro documento, ganham mais dois netinhos, Lucia e Pedro.

A organização familiar da escravaria de José Barboza de Lima e sua esposa, com grande número de filhos por família e, em alguns casos, envolvendo três gerações, constitui indicativo da estabilidade da família escrava, da possibilidade de consolidação dos vínculos e da transmissão da memória familiar. Ao considerar como referência a idade do filho mais velho junto aos pais, percebe-se a longevidade de tais uniões, posto que os quatro casais (incluindo aquele herdado pela órfã Leocádia e que, por isso, não aparece no segundo inventário) estavam juntos há mais de 20 anos.

Dois desses cônjuges, Maria e Gaspar, desembarcaram no Brasil e uniram-se ainda muito jovens. Com certeza, estavam no segundo “grupo” de africanos descritos por Antonil: “Uns chegam ao Brasil muito rudes e muito fechados e assim continuam por toda a vida. Outros, em poucos anos saem ladinos e espertos, assim para aprenderem a doutrina cristã, como para buscarem modo de passar a vida...” (ANTONIL, 1982, cap. IX).

222

Quadro 2 - Família de Maria e Gaspar, escravos de José Barboza de Lima



Fonte: Inventário de José Barboza de Lima. Cartório do 5º Ofício de Cachoeiro de Itapemirim, maço 2.

Obs.: Lúcia e Pedro nasceram no intervalo entre 1864 e 1867, mas as idades não foram especificadas.

Se o casal, assim como os demais cônjuges estrangeiros, abraçou a fé cristã não há como saber, tampouco tem relevância nesse caso. O importante é que demonstraram aprender o suficiente da doutrina, como prescrito pelas Constituições Primeiras da Bahia (1707, p. 125) para buscar as bênçãos da Igreja (CAMPOS; MERLO, 2005) para sua união – a importância da bênção ficaria mais

evidente no momento de maior tensão para as famílias escravas, a morte do senhor e a divisão da herança.

A julgar pela idade da filha Catarina, Maria e Gaspar formaram sua família por volta dos 14 ou 15 anos. Isso significa que se uniram muito antes do que fez a maioria dos escravos do Espírito Santo, ao menos aqueles que geraram filhos. Claro está que nem todas as uniões geravam descendentes, tampouco, deviam se realizar com tal propósito. A significativa quantidade de casais sem filhos, um pouco mais da metade do total,¹⁴ não deve ser relacionada apenas à separação por morte, venda, doação, partilha, alforria, mas também pode indicar uma escolha dos casais, evidenciada pelas uniões realizadas já em idades avançadas. É difícil imaginar que Simão e Maria, o casal com a maior diferença de idade encontrada – ele com 16 anos e ela com 50 –, tenham se unido com o objetivo de procriar. Assim como eles, outros devem ter construído um projeto de vida que não se centrava na geração de filhos.¹⁵

Consoante discussão anterior, as fontes utilizadas não registram os desejos, os sonhos, as motivações secretas (para nós) que ordenaram os enlaces – tenham eles resultado ou não em filhos. Qualquer informação sobre tempo de união de casais sem registros de prole é exceção.¹⁶ Por isso, adotou-se como parâmetro para estimar a duração das famílias, a idade dos filhos mais velhos juntos ao pai ou mãe, independente da condição civil.

Gaspar e Maria não foram os únicos escravos que trataram de encontrar um “modo de passar a vida”. Outros de seus companheiros de cativeiro, africanos ou crioulos, também conseguiram. Construir uma família, tê-la reconhecida pela sociedade escravista e mantê-la por tempo considerável não devia ser tarefa fácil posto que áreas de *plantation* ou de produção de subsistência apresentavam seus desafios. Aqueles que tiveram sucesso na empreitada, porém, puderam cultivar os vínculos por período significativo. Aproximadamente 50% das famílias, no Centro e no Sul, estavam unidas há mais de dez anos (RIBEIRO, 2012, p. 170). Parece pouco, sobretudo porque Patrícia Merlo (2008, p. 161) constatou em Vitória, na mesma época, 72% das famílias unidas por igual período.

Se considerarmos os pais e mães acima dos 34 anos de idade, verificamos que mais de 80% deles chefiavam uma família há pelo menos uma década, em ambas as regiões. Na região Central, mais de um quarto dos chefes a partir dessa faixa etária

¹⁴ Foram computados 121 casais na amostra: 62 deles, de todas as faixas etárias, não registraram filhos.

¹⁵ Robert Slenes ressalta que o casamento guardava diversas vantagens de ordem emocional e relacionadas à economia e cultura doméstica que integraram o projeto de vida dos escravos (SLENES, 1999).

¹⁶ Encontrou-se uma exceção na amostra: Joseph (45 anos) e Ana (28 anos). O casal, crioulo, é arrolado entre os bens de Domingos Teixeira de Siqueira, mas um documento anexo informa sua presença por ocasião da morte da primeira esposa de seu proprietário. Apesar de não falar em datas, é possível saber que a união dura mais de seis anos já que essa é a idade do filho mais velho do segundo casamento do senhor.

havia iniciado a formação de sua família há duas décadas ou mais; no Sul, um terço estava na mesma situação.

A maioria dessas longas uniões escravas no Espírito Santo não sucumbiu à morte dos senhores e à partilha de seus bens, podendo preservar “o lugar social da criação, recriação e transmissão dos valores escravos, e seu espaço maior de solidariedade e proteção” (FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 116). É interessante notar que as regiões analisadas possuíam características geralmente apontadas como desfavoráveis à estabilidade familiar: o predomínio de pequenas propriedades, no Centro, e a expansão econômica motivada pelo café, no Sul. De fato, tais fatores influenciaram, de modo variável, o destino dos parentes escravos. Ainda assim, nos dois períodos e regiões analisados, houve a preservação da maior parte dos vínculos familiares no momento da divisão da herança e liquidação das dívidas dos inventariados.

Seguindo a sugestão de Heloísa Maria Teixeira (2001), verificaram-se três situações vividas pelas famílias escravas no momento da partilha da herança: a permanência integral, a separação de um ou mais membros, e o esfacelamento total. Essa organização se mostrou válida, uma vez que distinguir os extremos, união *versus* separação, incorreria em um afastamento da realidade. Considerando os dados gerais, a diferença entre pequenas, médias e grandes escravarias, no concernente à permanência total dos vínculos familiares, não alcançou os cinco pontos percentuais. Ao examinar os dados de forma desagregada por região e período, a situação é diferente e causa surpresa. O menor índice de conservação ocorreu, diferentemente do que se poderia imaginar, nas maiores propriedades da região Central, entre 1850-1871.

Os escravos pertencentes aos diversos tamanhos de posse tinham grandes chances de preservar seus laços mesmo após a morte dos senhores. Isso não significa, porém, que o nível de riqueza senhorial não interferisse na família escrava. Sua influência é ressaltada quando somamos as famílias parcialmente unidas àquelas que passaram incólumes pela partilha: enquanto nas propriedades com até dez cativos, 65% permaneceram parcial ou totalmente unidas, na faixa de 11 a 19 indivíduos o índice foi de 80%, e entre as maiores foi de 85%.

A organização familiar constituiu critério utilizado no momento da partilha da herança, independente do tamanho da posse. As famílias encabeçadas por solteiros conheceram a divisão total entre herdeiros cerca de quatro vezes mais do que àquelas constituídas por cônjuges casados. A proteção da Igreja não se estendia sistematicamente aos filhos. Por isso, o percentual de parentes parcialmente unidos entre as famílias matrifocais/patrifocais foi bem menor do que o observado nas nucleares – exceto na região Sul. Em outras palavras, havia uma preocupação maior em manter os indissolúveis laços matrimoniais do que os filiais. Apenas em um caso houve

a separação dos esposos e manutenção dos vínculos entre pais e filhos.¹⁷ Nos outros cinco casos nos quais os cônjuges conhecem destinos diferentes, em apenas um há presença de filho, mas este é separado de ambos.¹⁸

Se a divisão de casais era algo indesejável e evitado o máximo possível, apartar mães/pais de seus filhos também não era desejável, embora preferível ao afastamento de cônjuges. A separação ocorria nas situações em que o patrimônio estava comprometido por dívidas ou era pequeno para a quantidade de herdeiros existentes. Os dados referentes à região Central, na segunda metade do século XIX, destoam da tendência geral e concorrem para o reconhecimento dos laços familiares entre pessoas solteiras e seus filhos: nesse período, a proporção de permanência das famílias matrifocais/patrifocais superou a das nucleares. A situação inversa, é bom enfatizar, não permite afirmar a desvalorização de tais laços.

O argumento utilizado na solicitação de um escravo no segundo processo de partilha dos bens integrantes do patrimônio de José Luiz Homem de Azevedo e sua esposa corrobora a afirmação anterior. O herdeiro Joseph Luiz Homem de Azevedo pede ao juiz o lançamento do crioulo Lino, 10 anos de idade, em sua parte “visto já lhe ter cabido nas primeiras partilhas a mãe do mesmo”. Para garantir a posse sobre o “moleque”, nascido no intervalo entre os dois documentos, Joseph Luiz teve que devolver aos irmãos a diferença entre sua herança e o escravo – cujo valor era quase três vezes superior ao que tinha direito. Mesmo dispondo da quantia, o herdeiro usou os vínculos entre mãe e filho cativos para justificar sua solicitação.

Lino não foi o único filho a permanecer na companhia da mãe, ou dos pais, após a partilha. Outrossim, a pesquisa também revelou que parcela não desprezível conheceu destino diferente. Sem dúvida, em alguns casos houve ruptura de fato. Todavia, nem sempre as divisões na herança significaram separação real. Somente na região Sul, onde foi possível obter informações mais detalhadas, aproximadamente 19% das divisões de famílias nucleares e 17% das matrifocais foram realizadas pela partilha entre herdeiros menores de idade, isto é, parte daqueles familiares apartados oficialmente permaneceu unida e sob a mesma administração por mais algum tempo. O inventário de Cristiano Carlos Frederico Becker ilustra essa situação. Seus escravos Maria e os seis filhos dela foram divididos entre a viúva do inventariado e seus quatro filhos, em 1861. Em 1875, os cativos pertencentes às órfãs sobreviventes moravam com

¹⁷ Trata-se dos crioulos José e Luzia, integrantes de uma propriedade com 14 cativos. Na partilha, José e três filhos do casal, cujas idades variavam entre 3 e 7 anos, ficaram com a viúva do inventariante. Luzia e o filho caçula, com quatro meses, foram herdados por um filho do falecido. As condições do documento não permitem apurar a idade do herdeiro, sendo difícil afirmar se foi uma separação apenas oficial.

¹⁸ Em dois casos a separação ocorreu pela libertação de um dos cônjuges. Nos outros três, os motivos foram as divisões entre herdeiros.

seu padrasto e primeiro tutor. Este resistia a entregá-los para o novo responsável pelas enteadas e era acusado de tramar ardis para evitar sua venda.

O maior inventário da amostra oferece outro exemplo importante. A escravaria de Francisco Pinto Omem de Azevedo [sic] superou até mesmo os cafeicultores da região Sul, reunindo 146 mancipios, em 1818. Do total, 118 foram descritos com relações familiares. Sete famílias foram parcialmente separadas na partilha da herança, porém todos os herdeiros eram menores de idade. Assim, além dos 105 parentes cativos herdados pelo viúvo, aqueles membros herdados por seus filhos também não foram privados da convivência familiar.

O inventário de Alexandre José de Araújo, aberto pelo segundo marido da viúva, em 1866, oferece exemplo interessante. A família composta pelo africano Camilo e a crioula Vitória, seis filhos e uma neta, foi repartida entre três herdeiros. O casal, o filho Pedro (um ano), a filha Eugenia (20 anos) e o neto Manoel (um ano) entraram na meação da viúva. Os outros filhos, Marcos (14 anos) e Domingos (dez anos) couberam a um herdeiro de doze anos de idade; Calixto (oito anos) e Esperança (quatro anos) entraram na legítima de um órfão com dez anos.

O inventariado teve nove filhos, sendo alguns adultos e casados na abertura do inventário ocorrida “três para quatro anos” após sua morte. Em tese, qualquer um deles poderia ter recebido um dos integrantes da família de Camilo e Vitória, ocasionando um fracionamento imediato. A forma como ocorreu a divisão demonstra seu caráter não aleatório: ela era organizada para evitar o esfacelamento da família escrava.

Nos casos referidos, os herdeiros são menores de idade, o que garantia por mais alguns anos a convivência familiar. Diante disso, surge a dúvida: a ruptura seria definitiva em todos os casos envolvendo herdeiros adultos? O período de *validade* da convivência familiar se esgotaria quando os herdeiros órfãos atingissem a maioridade, casassem ou se emancipassem?

A existência de desmembramentos mais aparentes do que efetivos já foi demonstrada por José Flávio Motta e Agnaldo Valentin. Os autores evidenciam a possibilidade de alteração posterior aos ajustes estabelecidos no momento da partilha permitirem – ou serem motivados – para a reorganização das famílias escravas oficialmente divididas entre herdeiros. Motta e Valentin (2002) também enfatizam que dependendo do contexto econômico e social, “a suposta ruptura familiar” não deveria ir “efetivamente além dessa faceta mais estritamente econômica”.

De acordo com o que foi exposto até este momento, não é difícil aplicar argumentação semelhante para a região Central, conforme foi realizado por Patrícia Merlo (2008, p. 171). Afinal, não é raro encontrar escravos adultos envolvidos em relações familiares com livres, libertos ou pessoas submetidas a outros senhores. Um processo narrado por Adriana Pereira Campos (2003, p. 195) no qual um escravo de nome Bernardo é acusado de furto, em 1854, é ilustrativo a respeito:

Durante o interrogatório, o escravo admitiu que, na noite do crime, não se encontrava na casa de seu senhor, estando a visitar seu irmão Manoel, também escravo e pertencente a D. Francisca Maria Martins Ferreira. O Subdelegado mandou chamar o irmão de Bernardo, o qual, devido a sua condição de escravo, não podia servir como testemunha. Apesar disso, Manoel atendeu a intimação e negou o relato de seu irmão. Estando presente ao depoimento, Bernardo logo confessou não ter estado na casa de Manoel, alegando, ao invés disso, que estivera em companhia de umas forras, residentes à rua do Carmo, chamadas Jeoriana e Mantioza. [...] Outra testemunha confirmou que Bernardo a procurara na intenção de vender-lhe café e, ao ser questionada sobre a origem do produto, respondeu que ele teria dito que o café viera da roça de seus pais.

Os caminhos que conduziram a separação da família de Bernardo não são conhecidos. Mas, residir em local distinto dos pais e servir a senhor diferente do irmão, não os impedia de manter os vínculos familiares a ponto de serem publicamente conhecidos.

Se a continuidade dos laços familiares era possível no contexto social e econômico da região Central, o que poderia ser dito para o reduto da grande lavoura no Espírito Santo? O último inventário citado oferece pistas sobre a questão. A "Fazenda Barreiro", única propriedade listada entre os bens de raiz de Alexandre José de Araújo, foi dividida entre a viúva e os nove herdeiros. O mesmo ocorreu em vários outros casos, como no das herdeiras do português Joseph da Cunha Guimarães, mencionado anteriormente.

No ano da abertura do inventário do senhor Guimarães, 1859, a escrava Lucrecia tinha uma filha de sete meses de vida, Domingas. No decorrer do processo, ela teve outra filha a quem chamou de Luzana. Lucrecia e a filha caçula couberam a uma herdeira adulta e casada. Domingas, com um pouco mais de dois anos no momento da partilha, coube à herdeira menor de idade e tutelada pelo marido de outra irmã, conforme recomendado pelo pai em testamento. A separação, contudo, deve ter sido mais oficial do que efetiva, uma vez que as quatro herdeiras dividiram as terras da "Fazenda Vargem Grande", onde provavelmente, Lucrecia pode conviver com a filha Domingas, formalmente apartada.

É possível que até a separação efetiva não significasse, invariavelmente, a ruptura completa dos laços. A proposição pode parecer absurda para a região Sul, mas não deve ter sido para João Machado de Freitas. Credor do inventário de Antonio da Silva Pinheiro, ele solicita ao juiz que lhe venda a escrava Hilária, pertencente ao espólio do falecido. O autor do pedido afirmava estar consciente da proibição, estabelecida pela Lei de 1871, de separar os filhos menores de doze anos do pai ou da mãe – caso de quatro dos cinco filhos da escrava em questão.¹⁹ Porém, lembrava que esse tipo de situação estava em acordo com os princípios da Lei e o mais importante era evitar a permanência de Hilária

¹⁹ A Lei Rio Branco repetiu a proibição estabelecida por um decreto de 1869, de separar maridos e esposas, e filhos do pai ou da mãe. Entretanto, esta Lei, mais conhecida como Lei do Ventre Livre, alterou a legislação anterior ao reduzir de 15 para 12 anos a idade dos filhos passíveis de separação.

no cativeiro. Argumentava também que, vivendo em liberdade, a mãe poderia prestar mais serviços aos filhos. Em outras palavras, o senhor Freitas deveria acreditar que o destino diferente da família não implicaria em rompimento definitivo.

Infelizmente, o fragmento recolhido da história de Hilária termina em sua alforria concedida imediatamente após a venda. Se, de fato, ela pode permanecer em contato com os filhos não o saberemos, assim como não conheceremos o número exato de separações reais. Contudo, o que os dados apontam, e o testemunho do senhor Freitas parece confirmar, é o reconhecimento social dos vínculos familiares, mesmo em condições limites, e a sua estabilidade. A tendência observada em todas as faixas de tamanho de posse, muito antes da primeira proibição de separar as famílias por meio do Decreto n. 1.695, de 1869,²⁰ foi a preservação da família escrava por motivos que, obviamente, não se assentavam nos sentimentos humanitários dos senhores, mas no reconhecimento da natureza especial de sua propriedade mais valiosa. Dificilmente a escravidão teria vida tão longa se os senhores desconsiderassem a humanidade dos cativos e tentassem transferir para a prática a ficção jurídica, isto é, considerá-los como objetos, tão somente propriedades.

Em resumo, nas duas regiões espiritosantenses analisadas, os escravos conseguiram superar as dificuldades e construir relações familiares sólidas, duráveis, estáveis. Os significados dessa conquista para os escravos não são esclarecidos pelas fontes consultadas e não é pretensão deste trabalho defini-los. Contudo, não é difícil imaginar que passassem por ganhos materiais, políticos e afetivos, conforme demonstrado por estudiosos do tema (FLORENTINO; GÓES, 1997; SLENES, 1999). Nosso propósito consiste em, a partir do pressuposto de que a reprodução endógena é resultado da socialização dos escravos por meio da família, investigar a sua importância para a reprodução da sociedade escravista.

O que procuramos expor aqui, sem nenhuma pretensão de encerrar o assunto, é que as famílias escravas no Espírito Santo permitiram aos senhores auferir benefícios de tal instituição de maneira fundamental para a manutenção do próprio sistema. Não foi por acaso que dos quatro representantes da Província na Câmara e no Senado, três votaram contra a Lei do Ventre Livre. Outrossim, procuramos demonstrar a estabilidade dos enlaces familiares – mesmo que os desenlaces fizessem parte da realidade – formados por escravos. Ainda que a reprodução endógena e, mais especificamente, a família escrava tenha proporcionado benefícios aos senhores, o fenômeno se baseia nas escolhas *dos* homens e mulheres submetidos à escravidão no Espírito Santo, sendo resultado de sua socialização por meio da família.

²⁰ O Decreto n. 1.695, de 15 de setembro de 1869, foi o primeiro a proibir a separação da família. Além disso, ele também regulamentou o comércio de escravos, proibindo sua venda em pregão e a exposição em praça pública. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>. Acesso em: 22 de junho de 2012.

Referências

Documentação primária

- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982. (Coleção Reconquista do Brasil).
- ARQUIVO do Cartório do 5º Ofício de Cachoeiro de Itapemirim. Inventários *post-mortem*, maços 1 a 3, 1856-1871.
- CATEDRAL de São Pedro do Cachoeiro. Livro Primeiro de Casamentos, 1859-1894.
- CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide 5º arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho da Sua Majestade: propostas, e aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Lisboa 1719 e Coimbra 1720. São Paulo: Typographia de Antonio Louzada Antunes, 2 de dezembro 1853. Título LXXI, p. 125.
- CÚRIA Metropolitana de Vitória. Livro de Casamento de Cariacica L 03, 1866-1891.
- 1ª VARA de Órfãos de Vitória. Inventários *post-mortem* efetivados entre 1790-1821.
- 1ª VARA de Órfãos de Vitória. Inventários *post-mortem* efetivados entre 1850-1872.

Obras de apoio

- CAMPOS, Adriana Pereira. **Nas barras dos tribunais: Direito e escravidão no Espírito Santo do Século XIX**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2003.
- _____; MERLO, Patrícia. Sob as bênçãos da Igreja: o casamento de escravos na legislação brasileira. **Topoi**, v. 6, n. 11, p. 327-361, 2005.
- COSTA, Iraci Del Costa; SLENES, Robert. SCHWARTZ, Stuart. A família escrava em Lorena. **Estudos Econômicos**, v. 17 n. 2, p. 245-295, 1987.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, Jonh L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- ENGEMANN, Carlos. Da comunidade escrava e suas possibilidades, séculos XVII-XIX. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). **Tráfico, cativo e liberdade**. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 169-205.
- FERREIRA, Heloísa de Souza. **Ardis da sedução e estratégias da liberdade: escravos e senhores nos anúncios de jornais do Espírito Santo (1849-1888)**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.
- FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- _____; GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas**: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- GRAHAN, Richard. Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 27, p. 121-160, 2002.
- GUEDES, Roberto. **Egressos do cativeiro**: trabalho, família, aliança e mobilidade social. Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.
- LAGO, Rafaela Domingos. Estratégias sociais: escravos, libertos e livres na composição das famílias capixabas (1831-1850). In: CAMPOS, A. P.; FELDMAN, S. A.; FRANCO, S. P. ; NADER, M. B.; SILVA, G. V. (Orgs.). II congresso Internacional de História Ufes/Université de Paris-Est. Cidade, cotidiano e poder. **Anais...** Vitória: GM, 2009, p. 1-13.
- MACHADO, Cacilda. **A trama das vontades**: negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social (São José dos Pinhais - PR, passagem do XVIII para o XIX). Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- MERLO, Patrícia M. da Silva. **O nó e o ninho**: estudo sobre a família escrava em Vitória, Espírito Santo, 1800-1871. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- 230 MOTTA, Flávio; VALENTIN, Agnaldo. A estabilidade das famílias escravas em um plantel de escravos de Apiaí (SP). **Afro-Ásia**, v. 27, p. 161-192, 2002.
- RIBEIRO, Geisa Lourenço. **Enlaces e Desenlaces**. Família escrava e reprodução endógena no Espírito Santo (1790-1871). Dissertação. (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.
- SLENES, Robert W. Escravidão e famílias: padrões de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava (Campinas, século XIX). In: V Encontro Nacional de Estudos Populacionais. **Anais...** São Paulo: ABEP, p. 2119-2134, 1984. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1984/T84V04A13.pdf>>.
- SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**: Esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- TEIXEIRA, Heloísa Maria. **Reprodução e famílias escravas em Mariana, 1850-1888**. Dissertação. (Mestrado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

Resenha

O PODER DA (DES)CONSTRUÇÃO: MANIFESTAÇÕES DO DISCURSO NA ROMA ANTIGA*

SILVA, Gilvan Ventura da; LEITE, Leni Ribeiro (Orgs.). *As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições, imagens*. Vitória: Edufes, 2013. 248p.

João Carlos Furlani**

Palavras-chave: Antiguidade; Roma; História; Literatura; Discurso.

Keywords: Antiquity; Rome; History; Literature; Discourse.

232

Pensar em *discurso* muitas vezes pode nos remeter a uma exposição linguística ordenada sobre um conteúdo específico, estreitamente ligado ao ato de discursar. Todavia, essa definição do conceito de discurso não dá conta das múltiplas acepções que o termo nos oferece. Decerto, pronunciar com nitidez a palavra “discurso” não assegurará uma concepção uniforme entre os indivíduos, uma vez que seu significado é constantemente alterado ao ser apropriado por diversos autores de distintas áreas de conhecimento.

A utilização do conceito de discurso é realizada, geralmente, por linguistas, psicólogos, cientistas sociais e historiadores que, na maioria das vezes, buscam contemplar problemas relacionados aos seus respectivos campos de estudo. De tal modo, o discurso ora é associado a perspectivas linguísticas, ora a concepções cognitivas ou de poder. Para alguns autores, a coesão no ato da escrita ou da fala é o que as caracteriza como discurso; para outros, as estruturas narrativas convertem-se em discurso quando assumidas pelo sujeito da enunciação no processo de escolha (TRASK, 2006, p. 84; GREGOLIN, 1995, p. 16). Não há um consenso sobre a acepção do termo, mas há de se destacar que, para compreender o discurso, é constantemente

* Texto submetido à avaliação em 10 de maio de 2015 e aprovado para publicação em 11 de junho de 2015.

** Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob orientação do prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Licenciado e bacharel em História pela mesma instituição. Faz parte do Grupo de Pesquisa em História de Roma da Ufes e do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) e possui fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). E-mail: joao.furlani@gmail.com.

ressaltada a relevância ou mesmo necessidade da utilização de outros conceitos, como, por exemplo, os de narrativa, autoria e gênero textual. Se dermos atenção a outros problemas, podemos também aliar ao discurso outros conceitos, como os de identidade, grupo, poder e etc.

Devemos lembrar também que a utilização do termo discurso é muito corrente na demarcação de planos e opiniões de caráter ideológico, como no caso dos discursos políticos e religiosos (ORLANDI, 1996, p. 245). Não obstante suas múltiplas concepções, os discursos também são distintos em conteúdo e intencionalidade, que não devem ser ignorados. A emergência da classificação, portanto, conduziu os teóricos a caracterizar os tipos e formas discursivas (ORLANDI, 1996, p. 15).

O debate sobre o que é o discurso já passou por diversas esferas de estudo, acentuando-se a partir da década de 1970. É nesse meio, no qual se tentou buscar uma procedência, uma compreensão, ou melhor, uma forma de análise para a questão discursiva, que a *análise do discurso* como campo e prática, teoria e método, se expandiu. Contudo, vários são os conceitos de análise do discurso que, para Gregolin (1995, p. 13-14), definem um campo de estudos em formação, cujas fronteiras não eram e ainda não são claramente delimitadas, apontando para várias direções, com diferentes concepções epistemológicas e metodológicas, como é perceptível ao se analisar diferentes produções sobre a temática (MAINGUENEAU, 2008; CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004; ORLANDI, 1999; FIORON, 1989).

233

Não somente a análise do discurso, mas também a prática, se propuseram a dar conta dos problemas discursivos, como ocorreu com as teorias enunciativas (BENVENISTE, 2006a; 2006b); a linguística textual (DE BEAUGRANDE; DRESSLER, 1981); a sociolinguística interacional (GUMPERZ, 1999); a análise da conversação (SACKS, 1992), dentre outras correntes de pensamento.

O fortalecimento do campo de estudos sobre discurso e suas análises, como mencionado, ocorreu a partir da década de 1970, em grande medida devido às considerações e reformulações feitas sobre o conceito de discurso. Temos como expoentes, nesse momento, Michel Pêcheux, com a obra *Analyse automatique du discours*, e Michel Foucault, com *L'Archéologie du savoir*, ambas publicadas ainda em 1969.

As considerações de Foucault, sem dúvida, tornaram-se referência ou, ao menos, ponto de partida para muitos estudiosos. Para Foucault (2009, p. 175), em *A ordem do discurso*, um discurso pode ser caracterizado como uma rede conectável e relacional, em um sistema aberto, que registra, estabelece e reproduz não apenas significados que seriam esperados no interior do discurso, mas também valores de uma sociedade, de um meio em si. Essa concepção distancia-se de muitas

concepções linguísticas tradicionais, uma vez que o discurso não seria simplesmente um conjunto lógico e ordenado de palavras que pretendem significar algo, mas antes uma importante organização funcional na qual se estrutura uma espécie de imaginário social.

O discurso, para Foucault (2010, p. 26), possui ainda uma característica peculiar: o de poder de sustentar, mas ao mesmo tempo o de poder ser sustentado, por uma ideologia. Em outras palavras, o discurso seria baseado em um conjunto de pensamentos e ideias derivados do autor, não compreendido necessariamente como indivíduo, mas como princípio de agrupamento do discurso, grupo ou instituição que, por relações de poder, defendem seus interesses.

Foucault (2009, p. 132) chama de discurso “um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva”; contudo, ele “não forma uma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar” na história. Seria assim o discurso constituído por “um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência”. O discurso, nesse sentido, não seria uma forma ideal e atemporal que teria uma história, uma vez que ele mesmo é histórico (FOUCAULT, 2009, p. 133).

234

Outro ponto expressivo nas análises de Foucault (2010, p. 16-21) concentra-se na maior importância dada ao papel que o discurso desempenha na ordenação do mundo, em detrimento ao conteúdo propriamente dito. Isso se justificaria pelo fato de que há procedimentos de controle e delimitação do discurso, entre os quais se encontra a “vontade de verdade”. Vontade essa imbricada de desejo e poder, capaz de excluir e legitimar.

No que se refere às distinções e formas do discurso, Foucault (2009, p. 25) declara que “nós próprios não estamos seguros do uso dessas distinções no nosso mundo de discursos, e ainda mais quando se trata de analisar conjuntos de enunciados que eram, na época de sua formulação, distribuídos, repartidos e caracterizados de modo inteiramente diferente”. O que é ainda mais complexo se pensado para a Antiguidade. Nesse sentido, para Foucault (2009, p. 25), as classificações discursivas só podem ser aplicadas à cultura clássica por uma hipótese retrospectiva e por um jogo de analogias formais ou de semelhanças semânticas. Ou seja, refletindo-se sobre a cultura e a política de maneiras distintas, específicas e variáveis, de acordo com as sociedades analisadas.

Partindo das e inserindo-se nas discussões supracitadas, pesquisadores do período antigo também têm se preocupado com a questão discursiva, ao elaborarem e reelaborarem definições e classificações e ao aplicarem distintos conceitos de discurso às

análises sobre a Antiguidade. Entretanto, da mesma forma que, na contemporaneidade, especialistas no Mundo Antigo têm entrado em contradição sobre as formas mais apropriadas de se pensar o discurso. Parte do conflito referente à conceituação de discurso é explicada por Maingueneau (2008), ao afirmar que, em algumas disciplinas, o discurso é pensado como objeto, ao passo que em outras é um ponto de vista; além, é claro, das próprias diferenciações entre Linguística, Psicologia, Ciências Sociais, História e etc. Todavia, nem sempre uma definição de discurso suplanta outra, pois pode ocorrer, em certa medida, um privilégio de um ponto de vista que já se diferencia no próprio campo de estudo.

Ter em mente essa pluralidade discursiva e pensar numa interdisciplinaridade foi essencial para a composição da obra *As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições, imagens* organizada por Gilvan Ventura da Silva e Leni Ribeiro Leite, professores da Universidade Federal do Espírito Santo, especialistas em Antiguidade, nos cursos de História e Letras, respectivamente. É importante ressaltarmos que a diferença entre as áreas de formação não impediu – e nem deve impedir – uma colaboração entre pesquisadores que, diversas vezes, abordam temas similares.

Não é difícil constatar que ainda não há um volume expressivo de obras específicas sobre Antiguidade em língua portuguesa. Tratando-se de uma perspectiva interdisciplinar, a situação tende a ser mais grave. Contudo, essa situação motivou Silva e Leite a publicar a obra aqui referenciada. Para os autores, é notável a escassez de textos, em território nacional, que valorizem o intercâmbio entre a Literatura e a História aplicadas à Antiguidade, sem abandonar outras disciplinas, como a Arqueologia e a Epigrafia. Além disso, o estudo das sociedades antigas revela-se um campo de conhecimento atravessado a todo momento pelas mais diversas disciplinas acadêmicas, o que lhe confere uma evidente vocação interdisciplinar (SILVA; LEITE, 2013, p. 8).

O objetivo da obra *As múltiplas faces do discurso em Roma*, em suma, é o de reunir um conjunto de textos sob as mais distintas abordagens, textos estes capazes de iluminar como os diversos tipos de discursos, tanto literários, quanto epigráficos e iconográficos, eram produzidos e difundidos na Antiguidade, mais especificamente no Império Romano.

Para a disposição dos textos do livro em questão, foi adotada uma divisão em três grandes eixos, não as separando por abordagens, como Literatura, História ou Arqueologia, mas sim as mesclando por temas. Dessa forma, o primeiro eixo privilegia as investigações dos gêneros discursivos em Roma, no qual há destaque para a história, a biografia e a poesia. Em seguida, temos uma seção dedicada às formas discursivas escritas e visuais na fase imperial, com ênfase em um aspecto importantíssimo, que é a produção e recepção de obras literárias tanto de autores considerados clássicos

quanto de textos oriundos de meios populares, mas sem perder de vista o contato entre ambas. Entretanto, como ressaltam Silva e Leite (2013, p. 9), é necessário que “prestemos uma atenção particular a outras modalidades de difusão de informações que não o texto propriamente dito, o que equivale a introduzir, na agenda de pesquisa, o exame dos códigos visuais”, uma vez que, segundo Chevitarese e Funari (2012, p. 12), na Antiguidade a alfabetização não era completamente difundida. Como terceiro e último, temos um eixo que enfatiza a dimensão literária da cultura judaico-cristã, que erroneamente tende a ser vista como um domínio à parte do mundo greco-romano, criando-se assim a ilusão de que judeus e cristãos não conviviam e nem compartilhavam com romanos e gregos uma cultura comum (SILVA; LEITE, 2013, p. 9).

Uma resenha de uma coletânea é um tanto ou quanto distinta de uma obra de autoria única. Por exemplo, em *As múltiplas faces do discurso em Roma* temos dezesseis autores, divididos em treze capítulos e em três eixos temáticos, além de um capítulo introdutório de caráter teórico. Sem dúvida, os assuntos abordados pelos autores são distintos, e nossa intenção, aqui, não é a de realizar um resumo do conteúdo de cada capítulo, mas antes expressar nosso entusiasmo com relação à publicação de um material de referência, em língua portuguesa, incentivando assim sua leitura.

Iniciativas como essa devem ser divulgadas, uma vez que são capazes de facilitar a busca de informações sobre assuntos referentes à Antiguidade. Outros livros organizados por pesquisadores brasileiros têm desempenhado papel semelhante, como os três volumes da *História militar do Mundo Antigo*;¹ *Amor, desejo e poder na Antiguidade*;² *Gênero, religião e poder na Antiguidade*;³ *Política e identidades no Mundo Antigo*;⁴ *Repensando o Império Romano*;⁵ *Mulheres na Antiguidade*,⁶ entre outras obras que cada vez mais parecem assinalar a consolidação dos estudos de Antiguidade no Brasil.

Assim, como já enfatizado, *As múltiplas faces do discurso em Roma* nos proporciona o acesso a diversas abordagens sobre o discurso no Mundo Antigo. Recordando Fiorin (1990, p. 177), “o discurso deve ser visto como objeto linguístico e como objeto histórico. Nem se pode descartar a pesquisa sobre os mecanismos responsáveis pela produção do sentido e pela estruturação do discurso nem sobre os elementos pulsionais e sociais que o atravessam”. Logo, esses pontos de vista não são excludentes nem metodologicamente heterogêneos. Fiorin (1990, p. 177) acrescenta

¹ Cf. Funari; Carvalho; Carlan; Silva (2012); Carvalho; Funari; Carlan; Silva (2012); Carlan; Funari; Carvalho; Silva (2012).

² Cf. Funari; Feitosa; Silva (2014).

³ Cf. Leite; Silva; Carvalho (2012).

⁴ Cf. Funari; Silva (2009).

⁵ Cf. Silva; Mendes (2006).

⁶ Cf. Candido (2012).

que a pesquisa precisa “aprofundar o conhecimento dos mecanismos sintáticos e semânticos geradores de sentido; de outro, necessita compreender o discurso como objeto cultural, produzido a partir de certas condicionantes históricas, em relação dialógica com outros textos”. Em outras palavras, devemos estar cientes da diversidade existente na compreensão dos conceitos que empregamos, como o de discurso, uma vez que estes propiciam a reflexão sobre distintos problemas, o que contribui de diferentes formas para a construção do conhecimento.

Referências

- BENVENISTE, E. **Problemas de Linguística Geral**. Campinas: Pontes, 2006a. v. 1.
_____. **Problemas de Linguística Geral**. Campinas: Pontes, 2006b. v. 2.
- CANDIDO, M. R. (Org.). **Mulheres na Antiguidade**: novas perspectivas e abordagens. Rio de Janeiro: UERJ/NEA; DG, 2012.
- CARLAN, C. U.; FUNARI, P. P. A.; CARVALHO, M. M.; SILVA, E. C. M. (Orgs.). **História Militar do Mundo Antigo**: guerras e culturas. São Paulo: Annablume, 2012. v. 3.
- CARVALHO, M. M.; FUNARI, P. P. A.; CARLAN, C. U.; SILVA, E. C. M. (Orgs.). **História Militar do Mundo Antigo**: guerras e representações. São Paulo: Annablume, 2012. v. 2.
- CHARAUDEAU, P; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.
- CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P. A. **Jesus histórico**: uma brevíssima introdução. Rio de Janeiro: Klínē, 2012.
- DE BEAUGRANDE, R.; DRESSLER, W. U. **Introduction to text linguistics**. London; New York: Longman, 1981.
- FIORIN, J. L. **Elementos de análise do discurso**. São Paulo: Contexto: Edusp, 1989.
_____. Tendências da análise do discurso. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 19, p. 173-179, 1990.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009
_____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 2010.
_____. **L'Archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.
- FUNARI, P. P. A.; CARVALHO, M. M.; CARLAN, C. U.; SILVA, E. C. M. (Orgs.). **História Militar do Mundo Antigo**: guerras e identidades. São Paulo: Annablume, 2012. v. 1.
- FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. (Orgs.). **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

- FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. O. (Orgs.). **Política e Identidades no Mundo Antigo**. São Paulo: Annablume, 2009.
- GREGOLIN, M. R. F. V. Análise do Discurso: conceitos e aplicações. **Alfa**, São Paulo, v. 39, p. 13-22, 1995.
- GUMPERZ, J. J. On interactional sociolinguistic method. In: SARANGI, S.; ROBERTS, C. (Eds.). **Talk, Work and Institutional Order**: Discourse in Medical, Mediation and Management Settings. New York: Mouton de Gruyter, 1999.
- LEITE, R. L.; SILVA, G. V.; CARVALHO, R. N. B. (Orgs.). **Gênero, religião e poder na Antiguidade**: contribuições interdisciplinares. Vitória: GM, 2012.
- MAINGUENEAU, D. Discurso e análise do discurso. In: SIGNORINI, I. **[Re]Discutir texto, gênero e discurso**. São Paulo: Parábola, 2008.
- ORLANDI, E. P. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 1996.
- _____. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.
- PÊCHEUX, M. **Analyse automatique du discours**. Paris: Dunod, 1969.
- SACKS, H. **Lectures on Conversation**. Oxford: Blackwell, 1992.
- SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Orgs.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro; Vitória: Mauad X; Edufes, 2006.
- SILVA, G. V.; LEITE, L. R. (Orgs.). **As múltiplas faces do discurso em Roma**: textos, inscrições, imagens. Vitória: Edufes, 2013.
- TRASK, R. L. **Dicionário de Linguagem e Linguística**. São Paulo: Contexto, 2006.